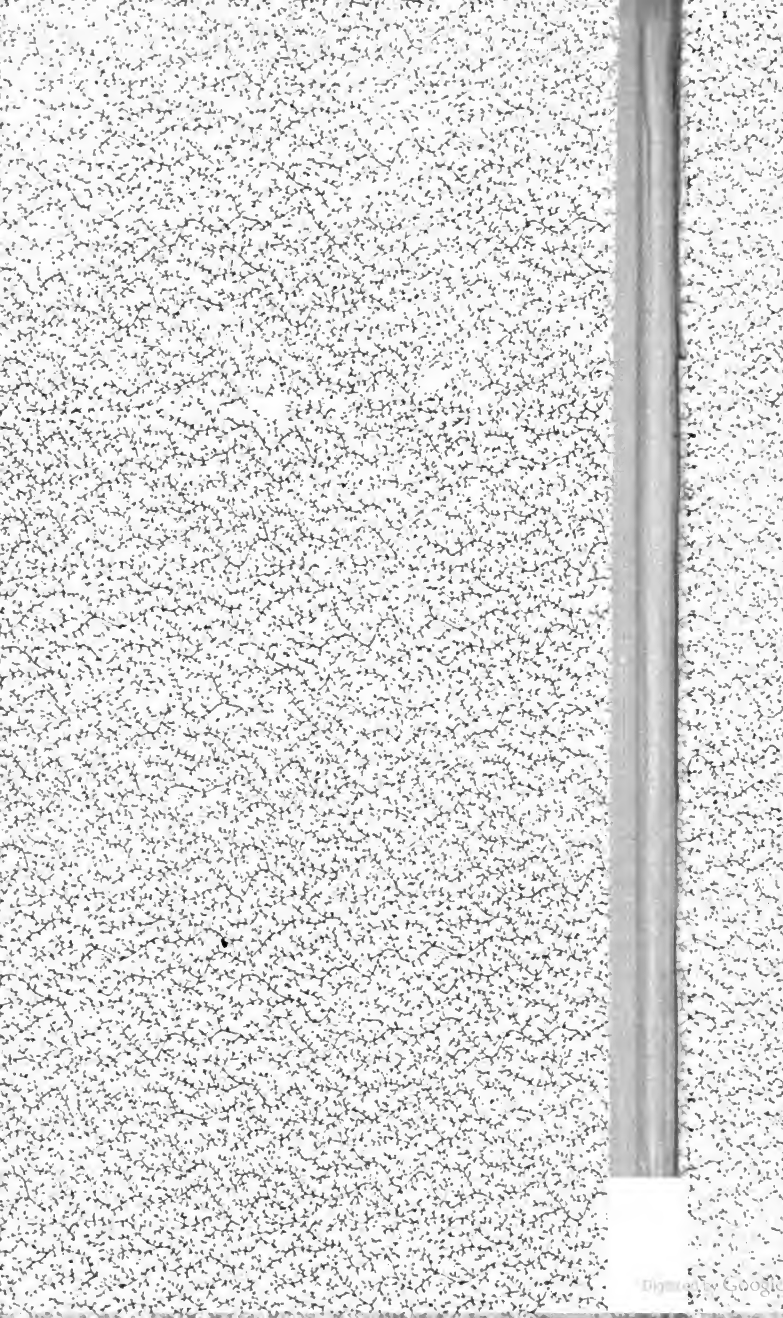
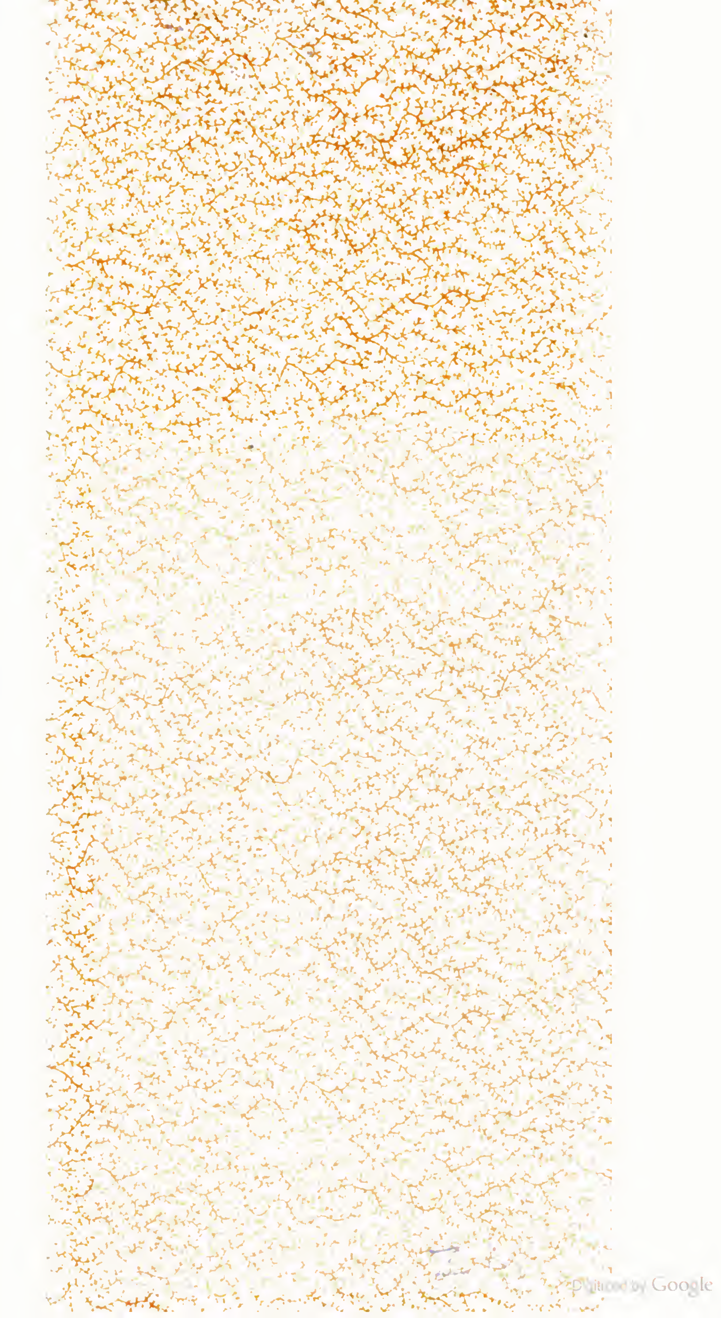




les plus respectueux. Le duc de Spolète, Widigis, l'emmena dans son palais. Léon put fuir et prendre la route de Paderborn, où résidait alors Charlemagne; il y fut reçu avec magnificence. Cette démarche du Pape porta l'épouvante parmi les conjurés; ils cherchèrent à rendre autant que possible le Pape impuissant en le perdant dans l'esprit de l'empereur, et lui adressèrent à cette fin une plainte effroyable. Ils l'accusèrent de parjure et d'adultère, demandèrent que Léon descendît volontairement du siége de Pierre, qu'il avait souillé par ses crimes, et cachât sa honte dans l'obscurité d'un cloître. Léon n'hésita pas à revenir à Rome; partout, dans les villes et les villages, il fut accueilli comme un martyr. Toute la population de Rome, hommes, femmes, clergé, étrangers de toutes nations, allèrent au-devant de lui jusqu'au Ponté-Mollé et le ramenèrent en triomphe à Saint-Pierre, où il célébra la sainte messe. Les archevêques, évêques et comtes qui avaient accompagné le Pape à Rome commencèrent, au nom de l'empereur qui les en avait chargés, une sévère enquête sur l'attentat dont le Pape avait été la victime; les coupables furent arrêtés et conduits en France. Cette peine légère s'explique par l'intervention de Léon en faveur de ses adversaires. Bientôt après, le 4 novembre, Charlemagne vint lui-même à Rome pour y prendre le titre de patrice et de protecteur suprême de l'Église romaine. Une immense réunion d'archevêques, d'évêques, d'abbés et de nobles laïques, eut lieu dans la basilique de Saint-Pierre. Déjà le Pape et l'empereur s'étaient assis l'un à côté de l'autre, le peuple remplissait la nef, et l'on avait demandé aux dignitaires de l'Église, réunis dans l'enceinte, d'écouter les accusateurs de Léon, d'examiner les griefs articulés contre lui, lorsque tout à coup les évêques et les abbés se levèrent, déclarant tout d'une voix qu'ils ne pouvaient être juges compétents dans une cause de cette nature. « Personne ne peut accuser le Pape, s'écrièrent-ils unanimement; le siége apostolique est l'arbitre souverain et ne peut être jugé par personne. » Le lendemain une seconde assemblée eut lieu. Léon monta sur l'ambon, et, l'Évangile à la main, jura à haute voix qu'il était absolument innocent de tous les crimes dont on l'accusait. Ces paroles du Pape émurent le peuple, et toute l'assemblée entonna le *Te Deum*. Léon demeura convaincu que l'ordre et la paix qui étaient rétablis dans Rome ne seraient assurés, que les scènes de violence qui trop souvent accompagnaient l'élection des Papes ne cesseraient qu'autant qu'on rendrait à l'orgueilleuse Rome un empereur et qu'elle verrait l'empire d'Occident rétabli. Aussi, le jour de Noël de l'année 800, pendant l'office divin, auquel Charlemagne assistait dans le magn[illegible]
fique costume de patrice de Rom[illegible]
Pape prit une couronne d'or [illegible]
sur l'aut[illegible] mit sur la tête
lemagne [illegible]te vue la f[illegible]
sée dans [illegible]que s'écr[illegible]
« Vive [illegible]ive Au[illegible]
de Die[illegible] au
emper[illegible]
saint[illegible]
son [illegible]
sui[illegible]
Égl[illegible]
ne [illegible]
m[illegible]
p[illegible]
s[illegible]
v[illegible]
p[illegible]

primée dans Muratori, *Scriptores rerum Italicar.* (1), pensent que la restauration de la dignité impériale était convenue d'avance entre Léon et Charlemagne. Quoi qu'il en soit, le vrai moteur de cet acte solennel était en dehors des combinaisons humaines; c'était la Providence elle-même qui, après avoir tout préparé dans ce but, avait inspiré au Pape de couronner l'empereur et de poser ainsi la clef de voûte de l'édifice politique qui devait s'élever sur les débris de l'empire romain d'Occident. Le serment que Charlemagne prêta au Pape n'était qu'un *acte de respect, d'hommage et de dévouement* personnel et se rapportait à l'obligation qu'il avait contractée de protéger l'Église dans toutes les affaires temporelles et de contribuer à son établissement sur toute la terre; mais l'empereur ne se reconnaissait et n'était sous aucun rap... le sujet, encore moins le vass... Pont... eût r... so... n... ta... po... les ... cela ... sidéré ... choses ... tienté ... glise lui ... e, et la ... le centre ... le nom ... l'exer... raient ...

talie un très-fort tremblement de terre: beaucoup de bâtiments s'écroulèrent, et la basilique de S. Paul hors des murs en particulier tomba en ruines. Léon, pour mettre l'Italie à l'abri de ces catastrophes, ordonna pieusement, à l'exemple de S. Mamert de Vienne, trois jours de rogations (1) avant l'Ascension. On sait qu'en 804 Léon vint en France, célébra auprès de Charlemagne la solennité de Noël, et accompagna ensuite l'empereur en Allemagne: mais il est faux de prétendre qu'à cette occasion il canonisa solennellement Suibert.

Charlemagne, voulant donner plus d'autorité au testament par lequel, en 806, il réglait le partage de l'empire, après sa mort, l'envoya à Rome pour y être signé par le Pape, et Léon déclara qu'il en approuvait toutes les dispositions.

Léon eut aussi à se prononcer dans des questions dogmatiques. On avait ajouté d'abord en Espagne, puis peu à peu en France, au symbole de Nicée et de Constantinople, les mots FILIOQUE. Des moines franks, établis sur le mont des Olives, près de ...salem, furent, à cette occasi... l'hérésie par des confrèr... eur couvent. Ces moin... rplexité, s'adresser ...-ci fit connaître l'... gne, et l'empere... ite de cette com... de, en 809, à Aix... oique Théodulphe, ...s, eût démontré dans ...ofesso, *Liber de Spiritu* ... rien que par des textes de ... sainte et des Pères, que le ...prit procède aussi du Fils, le ... ne voulut pas prononcer de ju...ent avant que le Pape eût parlé. ... conséquence, le concile envoya d'Aix

(1) *Voy.* ROGATIONS.

(2) Dans Sirmond, *Opp.*, t. II, p. 695-730.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME XIII.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

A Besançon,	chez Turbergue, libraire.
Lyon,	— Girard et Josserand, libraires.
—	— Briday, libraire.
Montpellier,	— Séguin, libraire.
—	— Veuve Malavialle, libraire.
Angers,	— Lainé frères, libraires.
—	— Barassé, libraire.
Nantes,	— Mazeau frères, libraires.
—	— Poirier-Legros, libraire.
Metz,	— Mme Constant Loiez, libraire.
Lille,	— Quaré, libraire.
Dijon,	— Hémery, libraire.
Rouen,	— Fleury, libraire.
Arras,	— Brunet, libraire.
Nancy,	— Vagner, imprimeur-libraire.
Toulouse,	— Ferrère, libraire.
Le Mans,	— Leguicheux-Gallienne, libraire.
Castres,	— Granier, libraire.
Reims,	— Bonnefoy, libraire.
Limoges,	— Dilhan-Vives, libraire.
Clermont,	— Dilhan-Vives, libraire.
Tours,	— Cattier, libraire.
Chambéry,	— Perrin, libraire.
Annecy,	— Burdet, imprimeur-libraire.
Rome,	— Merle, libraire.
Milan,	— Dumolard, libraire.
—	— Boniardi-Pogliani, libraire.
Turin,	— Marietti (Hyacinthe), libraire.
Madrid,	— Bailly-Baillière, libraire.
—	— J.-L. Poupart, libraire.
Londres,	— Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square.
Genève,	— Marc-Mehling, libraire.
Bruxelles,	— H. Goemaere, libraire.
Gênes,	— Fassi-Como, libraire.
Lisbonne,	— Melchiades et Ce.

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° **LA SCIENCE DE LA LETTRE**, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique ;

2° **LA SCIENCE DES PRINCIPES**, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homiletique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique ;

3° **LA SCIENCE DES FAITS**, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages ;

4° **LA SCIENCE DES SYMBOLES** ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue ;

Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR L'ABBÉ I. GOSCHLER

TOME XIII

DEUXIÈME TIRAGE

KAISERSBERG — LUSCINIUS

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE
1864

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

K

KAISERSBERG. *Voyez* GAILER.

KAISERSHEIM, ou *Kaisheim*, *Keisheim*, abbaye princière de l'ordre de Cîteaux, dans l'ancien duché de Neubourg, sur le Danube, non loin de Donawerth. Elle fut fondée en 1132 par le comte Henri de Lechs-Gemünd, et placée, en 1184, par le Pape Lucius III, sous la juridiction immédiate du Saint-Siége. Le fondateur s'était réservé pour lui et ses héritiers le protectorat et le patronage de l'abbaye. Sa famille s'étant éteinte, ses droits passèrent aux comtes de Grayspach; ceux-ci ayant également perdu leur dernier descendant dans la personne du comte Berthold, l'empereur Louis de Bavière fit de l'abbaye un fief de la maison de Bavière, en laissant toutefois l'abbaye en possession de tous ses priviléges. Au commencement du dix-septième siècle on lui contesta le privilége de relever immédiatement de l'empire; après un long procès on en vint à un arrangement à l'amiable, en 1656, et le privilége fut reconnu. L'abbaye fut représentée à ce titre dans différentes diètes. En 1543 l'église abbatiale fut consumée par un incendie. Plusieurs familles nobles avaient leur sépulture dans son église. En 1757 l'abbaye fut incorporée à la Souabe, non sans protestation de la part de la Bavière.

Voir Zedler, *Lexique universel*, t. XV.

KALDI (GEORGE), savant Jésuite, né à Tyrnau, en Hongrie, en 1570; après avoir rempli plusieurs charges dans son ordre, avoir prêché à Vienne et enseigné la théologie à Olmutz, il devint recteur du collége de Presbourg, qu'il rebâtit à neuf, et où il mourut, généralement regretté, en 1634. Il savait un grand nombre de langues, et rendit de grands services à l'Église, tant par ses prédications que par sa traduction de la Bible en langue hongroise. Kaldi joignait à la science beaucoup de vertu, de piété et de courage. Il osa reprocher à Bethlem-Gabor, prince de Transylvanie, d'être la cause du malheur d'une foule de Chrétiens, captifs des Turcs. Le prince, loin de s'irriter de la franchise du saint et véhément Jésuite, le retint à dîner et lui fit cadeau de 100 thalers pour son imprimerie.

Une partie des prédications de Kaldi parut à Presbourg, en 1631, in-folio. Sa version de la Bible fut publiée à Vienne,

en 1626, in-folio. Elle était d'autant plus nécessaire aux Catholiques de Hongrie que le prédicateur réformé de Görz, Gaspard Karoly, avait fait paraître toute l'Écriture en langue hongroise. Cette version, imprimée en 1589 à Bisoly, fut plus tard corrigée par Albert Mollnar.

Il ne faut pas confondre avec Kaldi le P. KALLES (*Calles*), *Sigismond*, Jésuite, né à Agsbach, en Autriche, un des principaux historiens de l'Autriche au dix-huitième siècle. Outre une excellente oraison funèbre de l'empereur Charles VII, il publia : *Annuaires de l'Autriche depuis les temps les plus anciens jusqu'aux princes de la maison de Habsbourg*, 2 vol. in-fol., Vienne, 1750; *Suite des Évêques de Meissen*, Ratisbonne, 1752; *Annuaires ecclésiastiques d'Allemagne, d'Autriche, de Hongrie et de Pologne*, renfermant l'histoire des onze premiers siècles, 6 vol. in-f°, Vienne, 1756-1769, œuvre remarquable trop peu connue.

SCHRÖDL.

KALTEISEN (HENRI), savant Dominicain du quinzième siècle, naquit à Ehrenbreitstein, près de Coblentz, entra très-jeune dans un couvent de Dominicains, étudia à Vienne et à Cologne, et, après avoir terminé ses études, devint professeur de théologie dans cette dernière ville; il ajouta à ses fonctions celles de la prédication et acquit une grande réputation sous ce double rapport. Plus tard il prit le grade de docteur et devint inquisiteur général de l'Allemagne, tout en continuant le cours de ses prédications à Mayence et à Coblentz. Ses fonctions et la célébrité qu'il avait obtenue lui valurent d'être appelé à prendre part au concile de Bâle (1). Il y devint fameux par le discours qu'il y prononça contre un des quatre articles réclamés par les Hussites (1). Les Bohêmes, arrivés à Bâle en janvier 1432, avaient choisi quatre de leurs docteurs, chargés chacun de soutenir un de ces articles. Le concile de Bâle, de son côté, avait, pour répondre, élu quatre docteurs catholiques, savoir : 1. *Jean de Raguse*, professeur de théologie et général des Dominicains, plus tard cardinal; 2. *Ægide Charlier*, professeur de théologie et doyen de Cambrai; 3. *Kalteisen*; 4. *Jean de Polémar*, docteur en droit, archidiacre de Barcelone et auditeur de rote. Kalteisen eut à réfuter le troisième article, sur la liberté de la prédication (indépendante de la mission papale ou épiscopale), qu'avait soutenu le docteur Ulrich, curé des Orphelins, de Prague, dans un discours ambigu, auquel Kalteisen répondit pendant trois jours de suite. En outre il fut plusieurs fois chargé de prêcher devant le concile. Ainsi, en 1434, il lui adressa un langage sévère, lui reprochant d'être réuni depuis trois ans pour travailler à la réforme de l'Église dans son chef et ses membres, sans avoir encore rien obtenu. Kalteisen, durant son séjour à Bâle, paraît y avoir rempli la charge de prieur du couvent des Dominicains. En 1443 le Pape Grégoire IV le nomma maître du sacré palais, et, en 1452, le Pape Nicolas V le promut à l'archevêché de Drontheim. Deux ans avant sa mort il se retira dans le couvent de son ordre, à Coblentz; il y mourut en 1465. C'était un des hommes les plus savants de son temps. Il laissa une foule d'écrits, qui ne furent en général pas imprimés. Fr. Steill en a publié quelques-uns dans ses *Ephem. domin.* Henri Canisius (2) a le premier publié, dans ses *Lect. antiq.*, les discours des quatre théologiens catholiques, prononcés à Bâle au sujet des quatre articles des Bohêmes. On ne

(1) *Voy.* BALE (concile de).

(1) *Voy.* HUSSITES.

(2) *Voy.* CANISIUS.

doit pas juger du discours de Kalteisen par les extraits insignifiants et les passages isolés qu'en ont cités Schröckh (1) et Basnage (2). Ce discours, vu dans son ensemble, révèle un scolastique de la belle école, un théologien érudit et solide.

Voir Basnage-Canisius, *Lect. antiq.*, t. IV, p. 628-708; Quétif et Échard, *Script. ord. Præd.*, II, 828.

SCHRÖDL.

KANTISME. *Voyez* RATIONALISME.

KARG (GEORGE), adversaire de la doctrine luthérienne de l'imputation, naquit, en 1512, à Héroldingen, dans les Grisons, devint maître à Wittenberg en 1538, et fut, l'année suivante, institué prédicateur à OEttingen par Luther et Mélanchthon. Quoique partisan déclaré des opinions de ce dernier, il se montra Luthérien ardent au moment de l'Intérim, fut chassé d'OEttingen et vint en qualité de curé à Schwabach ; il s'y mit à la tête d'un certain nombre de prédicateurs qui s'opposèrent à un supplément « papiste » qu'on avait ajouté au Rituel, en vue de l'Intérim. De Schwabach Karg vint, en 1553, à Ansbach, en qualité de pasteur et de superintendant général de la principauté de Baireuth. Il mourut en 1570. Non-seulement Karg combattit l'Intérim (3); mais dans le catéchisme qu'il avait rédigé pour la paroisse d'Ansbach il pose la question : « Le corps du Christ, que l'on goûte spirituellement, descend-il dans l'estomac? » et il répond : « Non. » Cette négation souleva contre lui le doyen Tettelbach, d'Ansbach, et il en résulta une polémique passionnée que des deux côtés on finit par soutenir les armes à la main.

Mais une controverse beaucoup plus importante fut celle qu'il engagea contre la doctrine luthérienne de l'imputation. On sait que, d'après cette doctrine, la justice du Christ est imputée à l'homme comme s'il avait lui-même accompli toute la loi dans sa perfection, quand même non-seulement il ne l'aurait pas accomplie, mais quand il l'aurait violée et complétement transgressée. Karg s'éleva avec raison contre cette doctrine antibiblique et antinomiste. « Ce qui est vrai, dit-il, c'est que l'obéissance du Christ, sa fidélité à la loi servent à notre rédemption, c'est-à-dire qu'elles ont une vertu *méritoire*, qu'elles influent par là sur nos rapports avec Dieu et sur notre régénération, mais sans nous affranchir de l'obligation d'être nous-mêmes pieux et justes. » Karg fut vivement attaqué, du haut de la chaire, par le prédicateur Ketzmann, d'Ansbach, en 1569. Cet adversaire fit un tel bruit que le margrave manda des théologiens de Wittenberg pour convertir Karg; mais ils n'eurent aucun succès. Plusieurs princes protestants écrivirent au margrave pour l'engager à sévir contre l'hérétique, vu que toute l'Allemagne protestante avait en horreur les erreurs de cet homme. En fin de compte il résulta de cette controverse que la doctrine de l'imputation n'en fut que plus soigneusement et plus exactement exprimée dans la formule de Concorde. Cependant, plus tard, les opinions de Karg furent adoptées par quelques théologiens calvinistes. Cette controverse a été parfaitement exposée dans l'ouvrage de Döllinger, *la Réforme*, etc., t. III, p. 556, et *Suppl.*, 15.

SCHRÖDL.

KARNKOWSKI (STANISLAS), archevêque de Gnesen et primat de Pologne, naquit vers 1526. Il s'adonna avec une grande ardeur à l'étude durant sa jeunesse, et se prépara sérieusement à l'état ecclésiastique. Devenu prêtre, il fit preuve d'une vertu si solide que dès

(1) XXXIV, 707.
(2) Basnage-Canisius, IV, 499.
(3) *Voy.* INTÉRIM.

1563 il fut promu à l'évêché de Wladislaw. Durant les dix-huit premières années de son épiscopat il travailla activement à la réforme de son clergé, fonda un grand séminaire dans sa résidence, ainsi que plusieurs écoles. En 1577, l'évêché de Cracovie étant venu à vaquer, Karnkowski témoigna le désir d'y être promu; le roi ne put le satisfaire, mais lui promit de l'élever à l'archevêché de Gnesen. En effet il devint coadjuteur, et, en 1581, archevêque de Gnesen et primat de Pologne. Il continua, comme à Wladislaw, à soutenir avec énergie la cause de l'Église catholique. Les sectes s'étaient singulièrement multipliées en Lithuanie et en Pologne, sous le règne de Sigismond Ier et de Sigismond II. Outre les Luthériens et les Calvinistes, les Sociniens pullulaient, et soulevaient contre eux la haine de toutes les autres sectes, en même temps qu'une foule de Grecs schismatiques embrassaient le protestantisme. Le roi Sigismond-Auguste avait garanti à toutes les sectes la liberté religieuse et leur accordait à toutes la même protection. Plusieurs évêques étaient à juste titre suspects; le sénat était rempli de protestants, et l'Église catholique de Pologne courait à sa perte. Lorsqu'à la mort de Sigismond-Auguste on mit en avant pour lui succéder au trône les noms d'Ernest, archiduc d'Autriche, et de Henri de Valois, duc d'Anjou, les protestants, qui ne voyaient de garanties pour eux ni dans l'un ni dans l'autre de ces princes strictement catholiques, voulurent aller au-devant des conséquences qu'un pareil choix pouvait avoir pour eux, et formèrent, durant l'interrègne, sous la direction de Jean Firley, palatin de Cracovie, une confédération ayant pour but d'assurer à tous les dissidents (1) le libre exercice de leur croyance. Uchanski, archevêque de Gnesen et primat de Pologne, que secondait efficacement son coadjuteur Karnkowski, parvint à détourner de la confédération plusieurs évêques, sénateurs et députés, qui y avaient déjà souscrit, et les décida à protester contre cet acte dangereux. Au mois de janvier 1574 Karnkowski reçut à Meseritz Henri de Valois, élu roi de Pologne, et lui adressa un discours au nom des états; il assista à son couronnement, et le suivit dans l'espoir de le ramener, lorsque, la même année, le duc d'Anjou quitta secrètement la Pologne. En 1575 on procéda à une nouvelle élection. Karnkowski se déclara en faveur d'Anna, sœur du défunt roi Sigismond-Auguste, et négocia son union avec Étienne Bathori, grand-prince de Transylvanie, qui devint ainsi roi de Pologne. Comme Étienne avait dû pour ainsi dire son élection aux non-Catholiques, et qu'on le soupçonnait d'être lui-même peu orthodoxe ou peu favorable au Catholicisme, Karnkowski envoya au nouveau roi, à son arrivée à Sniatin, en mai 1576, son ami Sulkowski, qui, par ses sages représentations, décida le nouveau roi à se déclarer publiquement pour la religion catholique romaine, en assistant solennellement à la messe, au grand déplaisir des députés polonais, la plupart non catholiques. Ce fut Karnkowski, encore coadjuteur, qui couronna le nouveau roi, le 1er mai 1576, à la place de l'archevêque de Gnesen, lequel s'était prononcé contre l'élection d'Étienne Bathori. Étienne permit à tous ses sujets de professer librement leur religion; toutefois il se montra catholique zélé et veilla à l'exécution des décrets du concile de Trente, que le clergé polonais avait adoptés.

A la mort d'Étienne (12 décembre 1586, à Grodno), Karnkowski, alors archevêque et primat de Pologne, ad-

(1) *Voy.* Dissidents.

ministra le royaume durant la vacance du trône. Il contribua activement à l'élection du prince royal de Suède, Sigismond, qui, grâce à la sollicitude de sa mère Catherine, sœur de la reine veuve Anna, avait été élevé dans la religion catholique et lui était sincèrement dévoué. Sigismond élu fut couronné par Karnkowski, et bientôt tous les cœurs se donnèrent à lui.

Karnkowski fonda à Kalisch un collége de Jésuites; il y bâtit, ainsi qu'à Gnesen, un grand séminaire. Ce fut sous sa protection spéciale que le célèbre P. Jacques Wujek, Jésuite, traduisit la Bible en polonais. Cette traduction obtint un tel succès qu'elle est demeurée jusqu'à nos jours la seule version de la Bible autorisée par l'Église de Pologne. Karnkowski prit soin aussi de faire traduire le catéchisme romain en polonais. En outre il fit imprimer: *Constitutiones synodales diœceseos cum catechesi; Sermones ad parochos; de Ecclesia utraque;* une *Histoire de l'interrègne, après le départ du roi Henri de Valois; Liber Epistolarum familiarium,* Cracoviæ, 1584, in-4°; *de Jure provinciali terrarum civitatumque Prussiæ*, Cracoviæ, 1574, in-4°; ses Sermons polonais sur le Messie ou la Rédemption, 1597, et sur l'Eucharistie, Cracovie, 1602, etc. Cet archevêque, si remarquable par son érudition, son éloquence et son zèle pour la foi, mourut le 26 mai 1603, à l'âge de 78 ans, à Lowicz. Il fut enseveli dans l'église des Jésuites de Kalisch.

UEDINK.

KARO (JOSEPH). *Voyez* SCHULCHAN ARUCH.

KATERKAMP (JEAN-THÉODORE-HERMANN), doyen de la cathédrale et professeur de la faculté de théologie de l'université de Munster, naquit le 17 janvier 1764 à Ochtrup, dans le cercle d'Ahaus. Ses parents étaient des bourgeois aisés. Après avoir été initié aux premiers éléments de la langue latine par le vicaire de son lieu de naissance, il fut envoyé au gymnase des Franciscains de Rheine. Il s'y distingua non-seulement par ses heureuses dispositions et son désir d'apprendre, mais surtout par son caractère pur et innocent et son amabilité à l'égard de ses maîtres et de ses condisciples. En 1781 il fut envoyé à Munster pour y achever ses études littéraires au gymnase. Il y suivit également pendant deux ans un cours de philosophie et y commença sa théologie. A cette époque il perdit son frère unique, son ami le plus intime, et devint ainsi l'unique héritier de la fortune de ses parents. Cette indépendance, qui aurait pu le détourner de sa sérieuse vocation, ne fit que l'y confirmer. S'adonnant plus sérieusement que jamais aux études sacrées, il s'attira promptement l'attention et la bienveillance de ses maîtres, parmi lesquels Clément Becker, professeur d'histoire ecclésiastique, écrivain spirituel et fécond, tenait un rang distingué. Becker sut bien vite remarquer et estimer ce jeune candidat, auquel, à la fin de ses études, il fit soutenir, sous sa présidence, une discussion publique sur l'ensemble de la théologie contre plusieurs autres candidats également designés par le professeur. Cette distinction, très-rare, était une preuve des progrès du jeune théologien et des espérances qu'en concevaient ses maîtres. Les rapports que Katerkamp eut avec ce savant historien, auteur d'une histoire de l'Église en sept volumes, qui est plutôt un intéressant recueil de faits cucurieux et remarquables qu'une histoire systématique, développèrent certainement les dispositions du jeune Katerkamp et lui imprimèrent la direction spéciale qui en fit le futur historien de l'Église. Katerkamp fut ordonné prêtre en 1787, et devint, à la recommandation de Becker, précepteur dans la fa-

mille du baron de Droste-Vischering. Katerkamp accepta cette position, surtout parce qu'elle lui donnait les moyens de poursuivre ses études scientifiques. Il fut bientôt l'ami le plus intime et le plus fidèle de ses deux jeunes élèves, François-Othon et Clément-Auguste (1), qui tous deux étaient dès lors chanoines de la cathédrale. Il entreprit avec eux un grand voyage à travers l'Allemagne, la Suisse, l'Italie, la Sicile, et ces voyages, d'après son propre aveu, contribuèrent beaucoup à le former et à le mûrir. Son élève Clément-Auguste dit de lui : « On ne pouvait guère soupçonner alors ce que deviendrait Katerkamp. Ce ne fut que plus tard, surtout durant le voyage d'Italie, que se révélèrent, à la surprise de tous, ses remarquables facultés, qui ne firent que grandir jusqu'à sa mort. » Il avait appris à connaître, durant ce voyage, Lavater, sur lequel il dut faire une vive impression, à en juger par ce que Lavater en dit dans plusieurs de ses lettres. Déjà, avant ces voyages, Katerkamp avait fréquenté la maison de la princesse Galitzin, qui était intimement liée à la famille Droste-Vischering. La princesse l'avait pris en grande amitié, et à son retour, en 1797, après qu'il eut terminé l'éducation de ses élèves, elle l'invita à demeurer chez elle, ce que Katerkamp accepta avec plaisir. Il vécut dans sa maison pendant plusieurs années, et ces rapports eurent la plus heureuse influence sur son développement religieux. Le salon de la princesse était le rendez-vous des savants et des hommes d'esprit de tous les pays. Katerkamp avait, durant ses voyages, appris à connaître les personnages les plus remarquables des États qu'il avait traversés; mais il déclarait que, durant tout le cours de ses pérégrinations, n'ayant négligé aucune célébrité catholique ni protestante, il n'avait pas rencontré autant d'hommes vraiment éminents qu'il en voyait habituellement autour de la princesse à Munster. Il demeura dans cette situation paisible tant que vécut la princesse. Jusqu'alors il avait recueilli en silence de nombreux matériaux; il n'avait encore rien publié, sauf la traduction d'un ouvrage français, qui parut en 1806. Sa vie publique commença en 1809, au moment où il fut provisoirement chargé de la chaire d'histoire ecclésiastique près de la faculté de théologie de Munster. Après dix années d'enseignement Katerkamp fut, en 1819, nommé professeur ordinaire d'histoire ecclésiastique et de droit canon, plus tard de patrologie. En 1820 l'université de Landshut lui accorda le diplôme de docteur en théologie. En 1821 il fut nommé examinateur synodal.

Katerkamp se distinguait par la solidité et l'étendue de ses connaissances, et sa réputation d'écrivain égalait sa renommée de théologien. En 1823 il fut nommé chanoine, et doyen en 1831.—Il mourut au bout de huit jours de maladie, le 9 juin 1834, dans les sentiments de la plus vive piété, comme il avait vécu dans l'innocence et la pureté, toujours bienveillant et plein d'une tendre compassion pour tous les hommes. Voici la liste de ses ouvrages :

1. *Introduction à l'examen de soi-même pour les prêtres réguliers*, traduction du *Miroir du Clergé*, Munster, 1806, 2 vol.; 3e édit., 1844.

2. *De la Confiance que mérite l'Histoire du comte de Stolberg*, pour répondre aux critiques du Dr Paulus. Le même ouvrage parut sous cet autre titre : *de la Primauté de l'apôtre Pierre et de ses successeurs*, Munster, 1820.

3. *Introduction à l'histoire ecclésiastique*, Munster, 1819. De 1823 à

(1) *Voy.* Droste-Vischering (Clément-Auguste).

1834 parurent cinq volumes de cette histoire, qui mènent les événements jusqu'en 1153.

4. *Traits remarquables de la vie de la princesse Amélie Galitzin*, née comtesse de Schmettau, surtout au point de vue de ses relations avec Hemsterhuys, Furstenberg, Overberg et Stolberg, Munster, 1828.

5. *Trois Discours synodaux*, en latin, prononcés en sa qualité d'examinateur synodal. Le premier, du 31 mars 1829, traite de l'origine et du but des discours synodaux; le deuxième, du 12 octobre 1830, de la dignité du sacerdoce; le troisième, du 11 mars 1834, du zèle sacerdotal.

Cf. *Gazette de Phil. et de Théol. cathol.*, Cologne, 1832, cah. 10, p. 212; 11, 113; 17, 235.

UEDINCK.

KEIL (CHARLES-AUGUSTE-GOTTLIEB), fils du receveur principal de l'octroi de Grossenhayn, près de Dresde, naquit le 23 avril 1754, perdit ses parents en 1758, et fut confié aux soins d'un bourgeois de Grossenhayn, nommé Hoffmann, chez lequel il demeura jusqu'à la fin de la guerre de Sept-Ans. En 1764 il fut recueilli par son oncle, à Leipzig, où il suivit les cours de l'école de Nicolaï, reçut les leçons particulières de Reiske, Funke et Hübschmann, et acquit une solide connaissance des langues anciennes et modernes. En 1773 il fréquenta les cours de l'université, s'adonna spécialement à la philologie, puis à la philosophie, aux mathématiques et à la physique, études qu'il couronna par celle de la théologie. L'exégèse biblique l'attira plus spécialement et lui fit suivre de prédilection les leçons d'Ernesti, de Dathe, d'Anton, de Morus, etc. Ce dernier surtout eut une grande influence sur sa direction théologique. Ses études universitaires terminées, il prit le grade de maître (1778), et, sur la recommandation de Morus, devint précepteur chez le comte de Vitzthum. Trois ans plus tard (1781) il devint *magister legens*, et fit un cours sur l'herméneutique biblique et l'exégèse, ainsi que sur la théologie morale, après avoir pris le grade de bachelier en théologie. Il fut alors nommé professeur extraordinaire à la faculté des lettres, et deux ans plus tard (1787) il fut, suivant son désir, admis au professorat de la faculté de théologie. Il continua alors à faire des cours de théologie, en même temps qu'il prêchait le matin dans l'église de l'université. En 1790 il épousa Jeanne-Florentine Weber, fille du secrétaire de la faculté de droit de Leipzig, et fut, la même année, invité à remplir la chaire de théologie de Reinhard, à Wittenberg. Il avait donné son consentement, lorsque son maître Morus mourut subitement. On lui témoigna de tous côtés le désir de le voir succéder à ce savant docteur, et Keil se détermina à rester à Leipzig, où, en 1793, il devint professeur ordinaire de théologie et assesseur au consistoire; en 1799 il obtint la troisième chaire, en 1805 la seconde chaire de théologie. Le 22 avril 1818 il mourut en qualité de chanoine de Meissen, assesseur du consistoire et président du *Collegium philobiblicum* et du collége des Prédicateurs du jeudi.

Keil, outre divers travaux fournis aux journaux, avait publié plusieurs écrits. Le plus important fut le *Traité élémentaire de l'herméneutique du Nouveau Testament*, d'après les principes de l'interprétation grammatico-historique (1). Keil ouvrit en quelque sorte une nouvelle voie à l'herméneutique du Nouveau Testament, lorsqu'il traita pour la première fois les diverses parties du Nouveau Testament d'après ces principes, et cela d'une manière tout à fait complète. On lui fit, non

(1) Publié en latin par Ermeling, 1811.

sans quelque raison, le reproche d'avoir donné une trop grande autorité aux jugements de la nation juive, en recourant trop exclusivement aux données historiques pour expliquer le Nouveau Testament; en revanche, il n'a pas mérité le reproche qu'on lui adressa de s'être imaginé avoir épuisé toute la mission de l'interprète sacré, en appliquant au Nouveau Testament la grammaire et l'histoire. Les règles que donne Keil sont très-détaillées, découlent d'une longue expérience dans l'art d'interpréter les Écritures, et sont appuyées d'exemples choisis et nombreux; le style est un peu lourd; l'ordre n'est pas tout à fait logique (1).

En outre, on a de Keil:

1. *De modo quo Scriptores sacri in dogmatibus tradendis versantur*, Lips., 1780, in-4°.

2. *Dissert. I, Historia dogmatis de regno Messiæ Christi et Apostolorum ætate*, Lips., 1781, in-4°.

3. *Catalogue systématique des écrits et des livres de théologie dont la connaissance est généralement nécessaire*, Stendal, 1784 et 1792.

4. *Progr. de causis alieni Platonicorum recentiorum a religione Christiana animi*, Lips., 1785, in-4°.

5. *Progr. de historica librorum sacrorum interpretatione ejusque necessitate*, ib., 1788, in-4°.

6. *Diss. inauguralis de exemplo Christi recte imitando*, ib., 1792, in-4°.

7. *Diss. pro loco de doctoribus veteris Ecclesiæ culpa corruptæ per Platonicas sententias theologiæ liberandis, comment. I-XXI*, ib., 1793-1816, in-4°.

8. *Dr Morus*, *Sermons*, Leipzig, 1794-97, 3 vol.

9. *Diss. theologicæ et philologicæ, scripsit Dr Morus*, 2 vol., Lips., 1794, in-4°, avec une préface de l'éditeur.

10. *Comment. de definiendo tempore itineris Hierosolym., Galat.*, 2, 1, 2, *commemorati*, ib., 1798, in-4°.

11. *Comment. I et II in locum Epist. ad Philipp.*, 2, 5-11, ib., 1803-1804, in-4°.

12. *Comment. de argumento loci Matth.*, 25, 31-46, ib., 1809, in-4°.

13. *Quinam sint Rom.*, 8, 23 : Οἱ ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ib., 1809, in-8°.

14. *Discours de Schwarz*, publiés en commun avec Gedike, ib., 1810, in-8°.

15. *Progr. quo proponitur exemplum judicii de diversis singulorum Scripturæ sacræ locorum interpretationibus ferendi, examinandis variis interpretum de loco Galat.*, 3, 16, ib., 1810 sq., 7 *progr.*

16. *Choix pour l'étude de la théologie*, ib., 1812.

17. *Progr. disseritur de Paulo* πρὸ ἐτῶν, etc., II *Cor.*, 12, 1-7, ib., 1816, in-4°.

Cf. Döring, *les Théolog. savants de l'Allemagne*, dix-huitième et dix-neuvième siècles, t. II, p. 70.

KELLERMANN (George), évêque de Munster, naquit le 11 octobre 1776 dans la petite ville de Freckenhorst, appartenant à la principauté de Munster. Son père était un tisserand pauvre, mais très-considéré dans toute la ville à cause de sa probité et de sa piété exemplaire. Kellermann commença par exercer le métier de son père; mais un vif désir de se consacrer à l'état ecclésiastique le poussa, à l'âge de treize ans, à consacrer ses heures de loisir à l'étude. Un ecclésiastique de l'endroit, le vicaire Affhüppe, lui vint en aide. En 1790 il obtint de ses parents l'autorisation de suivre les cours du gymnase de Saint-Paul, à Munster. Il fut admis dans la dernière classe, où Brockmann fut son professeur. Quoique Kellermann

(1) *Encyclop.* de Halle, art. *Herméneutique.*

eut toujours à lutter contre le besoin, il fut bientôt compté parmi les meilleurs élèves. Plus tard il s'assura les moyens de vivre en donnant des leçons, et en même temps se consacra, à l'université de Munster, à l'étude de la philosophie et de la théologie.

En octobre 1800 Kellermann entra au grand séminaire. A peine y avait-il passé huit mois qu'il fut appelé à remplir les fonctions de précepteur dans la famille du célèbre comte Frédéric-Léopold de Stolberg. Il y entra en 1801, et cette démarche eut une grande influence sur toute sa vie.

Le 2 août 1801 il fut ordonné prêtre, et le 15 il dit sa première messe. Le séjour qu'il fit dans la maison Stolberg lui fut utile sous différents rapports, en même temps que lui-même rendait les plus grands services aux élèves qui lui étaient confiés. Il gagna l'affection, l'estime et la confiance des parents et des enfants à un tel degré qu'on le considérait et le traitait comme un membre de la famille. Le comte de Stolberg fut pour lui comme un père. Le zèle ardent de Stolberg pour la foi catholique réchauffa le cœur du jeune précepteur; l'expérience de l'homme du monde mûrit son esprit; le goût littéraire et la science de Stolberg, son enthousiasme pour tout ce qui est noble et bon, imprimèrent leur ineffaçable empreinte sur l'imagination et le jugement du jeune Kellermann.

Stolberg, de son côté, estimait et aimait le caractère pur et sacerdotal de son digne ami; il trouvait réalisé en lui l'idéal du prêtre catholique, tel qu'il l'avait rêvé en rentrant dans le giron de l'Église. Kellermann vécut pendant seize ans dans la maison de Stolberg. Il entra durant ce temps en rapport avec les hommes dont le nom a obtenu une si grande célébrité dans l'Église catholique, et fut lui-même de bonne heure un des membres éclairés de cette pléiade de savants qui, durant le premier quart de ce siècle, jetèrent tant d'éclat sur le nord de l'Allemagne.

Quelque heureuse que fût la position de Kellermann dans la famille Stolberg, il se sentait pressé d'étendre le cercle de son activité sacerdotale et de se dévouer tout entier au ministère sacré. En 1811 il obtint, par la voie du concours, la petite cure *ad S. Servatium*, dans Munster, qu'il fit, toutefois avec l'autorisation de l'ordinaire, administrer par un confrère, pour ne pas se séparer complétement de ses élèves. En 1817 il fut nommé curé doyen de l'importante paroisse *ad S. Ludgerum*, également à Munster, et cette fois il se consacra tout entier à ses fonctions nouvelles. Ce qu'il fit dès lors, pendant les vingt-trois années de son ministère pastoral, par la prédication, pour les écoles, au tribunal de la pénitence, au lit des malades, comme ami et conseiller de ses paroissiens, dépasse l'imagination. Grands et petits, riches et pauvres lui accordaient leur confiance. En 1823 Kellermann fut chargé des fonctions de prédicateur de la cathédrale, fonctions qu'il remplit avec autant de succès que de zèle jusqu'à sa mort. Il avait un organe superbe, une voix pleine et sonore, qui remplissait sans effort la vaste enceinte de la cathédrale. Son langage était sobre, noble et pur; sa foi vive s'exprimait en termes énergiques et faisait une impression forte et profonde sur ses auditeurs.

Kellermann monta plus de deux mille fois en chaire, et l'on comptait ordinairement durant ses sermons de l'après-midi, dans la cathédrale, en moyenne, de 4 à 5,000 personnes de tous les rangs et de toutes les confessions. Malgré les occupations qui l'accablaient du matin au soir, il céda, en 1826, aux vives instances de son évêque et accepta la chaire d'exégèse du Nou-

veau Testament à la faculté de théologie de Munster. Le 6 février 1834 la faculté lui décerna le diplôme de docteur en théologie. En 1836 il échangea sa chaire d'exégèse contre celle de théologie pastorale, qu'avait occupée le professeur Brokmann, à laquelle l'appelait le vœu de tout le clergé, et dans laquelle sa parole fut, comme toujours, applaudie et bénie. Cependant rien ne détournait le bon pasteur de la pensée de ses pauvres, et il était un des membres les plus actifs de la commission des pauvres instituée par la ville.

Le comte de Stolberg était mort le 5 décembre 1819. Son fidèle ami s'était trouvé près de lui et avait reçu son dernier soupir. Jamais Kellermann n'oublia cette heure suprême. Stolberg avait dédié son dernier ouvrage, son livre de prédilection, *de l'Amour de Dieu*, à son ami Kellermann. Après la mort de Stolberg, le cercle formé autour de lui, de la princesse Galitzin et de M. de Furstenberg, s'éclaircit de plus en plus. En 1826 moururent Overberg et François Droste de Vischering; en 1834, Kistemaker et Katerkamp. Deux ans plus tard Clément-Auguste Droste de Vischering fut appelé au siége archiépiscopal de Cologne. En quittant Munster il confia à Kellermann la direction de la congrégation des Sœurs de la Miséricorde, qu'il avait fondée. Kellermann, digne de la mission qui lui avait été confiée, parvint à créer, dans l'espace de dix ans, vingt maisons affiliées à cette congrégation, dans les provinces du Rhin et en Westphalie.

Malgré la douceur du caractère de Kellermann, malgré la modération de ses sentiments, la prudence et la réserve de sa conduite, la pureté de ses mœurs sacerdotales, il ne put échapper, sous le règne du roi Frédéric-Guillaume III, à d'odieuses dénonciations, et l'évêque ne put parvenir à faire accepter par le gouvernement sa nomination de chanoine de la cathédrale. Aussi fut-on fort étonné lorsqu'en 1841 Kellermann fut appelé à Berlin, où il reçut un accueil des plus honorales et fut consulté sur les affaires ecclésiastiques alors pendantes. On sait que le gouvernement qui succéda à celui de Frédéric-Guillaume fut plus libéral et que les persécutions cessèrent. A cette époque aussi Kellermann fut nommé chanoine de la cathédrale et quitta ses fonctions de curé. La même année il fut élu recteur de l'académie royale de Munster, et cette élection fut ratifiée par le roi.

Kellermann, en sa qualité de chanoine, devint curé de la cathédrale et plus tard grand-pénitencier. Le 19 octobre 1845 Kellermann se trouva au lit de mort de l'archevêque de Cologne, Clément-Auguste, et le 6 août 1846 il assista aux derniers moments de son frère, Gaspard-Maximilien, évêque de Munster. Ainsi de tous les amis de Stolberg il ne restait plus que Kellermann. Il avait 70 ans, mais son corps était encore vigoureux, son esprit jeune et dispos. Aussi, au moment où le diocèse de Munster se mit en prières pour le succès de l'élection épiscopale, tous les fidèles demandèrent à Dieu que le choix tombât sur Kellermann, et la joie fut immense lorsqu'en effet, le 18 décembre 1846, Kellermann fut élu par le chapitre évêque de Munster. Lui seul fut accablé de tristesse. Quoique l'affection du peuple et la confiance du clergé le touchassent profondément, il sentait et il disait qu'il ne pouvait plus être pour ce bon peuple ce qu'il attendait de lui, que ses forces étaient épuisées et sa main incapable de porter le bâton pastoral.

Le pressentiment de Kellermann était juste; il mourut au moment où il était préconisé à Rome, le 29 mars 1847, le lundi de la semaine sainte. Il avait le matin même entendu à confesse les en-

fants de l'école de la cathédrale, et l'après-midi il s'était rendu chez un libraire pour y acheter des images destinées aux enfants de la première communion. De là il était entré dans l'église de Saint-Lambert et avait, suivant sa coutume, fait son adoration devant le très-saint Sacrement. Au sortir de l'église son chemin le ramenait par la cathédrale ; là il fut, entre six et sept heures, atteint d'une attaque d'apoplexie, chancela et tomba. Un prêtre qui passait lui donna l'absolution, tandis qu'un autre lui administrait l'Extrême-Onction.

Il avait, un instant auparavant, ouvert les yeux, s'était frappé la poitrine, en disant : « Que Dieu me soit en aide ! que sa volonté soit faite ! » et il était mort. Cette nouvelle répandit un deuil profond dans tout le diocèse ; Kellermann fut inhumé le vendredi-saint, 2 avril. Depuis la mort d'Overberg on n'avait pas vu un concours aussi immense de fidèles.

Kellermann laissa divers écrits :

1. *Sermons pour les dimanches et fêtes de l'année*, 3 vol., 1830-1836, Munster.

2. *Sept sermons de carême*, 1833-1837.

3. *Deux discours de première communion*, 1831, ib.

4. *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament à l'usage des écoles allemandes*, extraite du grand ouvrage d'Overberg et accompagnée de notes, ibid. Il en a paru 55 éditions.

5. *Extraits du grand et petit Catéchisme d'Overberg*, 1845, ibid.

En outre Kellermann publia : Stolberg, *Instruction sur quelques points de doctrine de l'Église catholique*, 1842, et Clément-Auguste, archevêque de Cologne, *Sermons, Méditations et Instructions*, 1846, ibid.

Cf. *Gazette de Phil. et de Théol. cathol.*, Cologne, 1832, cah. 9, 211 ; 13, 165 ; 21, 226 ; Binder, *Encyclopédie univ.*, *s. v.* ; *Souvenirs de Kellermann*, Munster, 1847.

UEDINCK.

KEMPE (ÉTIENNE), principal réformateur de Hambourg, naquit dans cette ville, étudia à Rostock et y entra dans un couvent de Franciscains. Dès 1523 il fut imbu des principes de l'Évangile de Luther, que lui communiqua Joachim Slütern. Aussi, ayant fait à cette époque un voyage à Hambourg pour des affaires de son ordre, à peine fut-il arrivé qu'il prêcha dans l'église des Franciscains un sermon qui fut accueilli avec enthousiasme par ceux des Hambourgeois qui étaient favorables aux innovations religieuses. Les intrigues et les violences de ce parti obligèrent les Franciscains à maintenir le nouvel évangéliste en qualité de prédicateur ordinaire dans l'église du couvent, et c'est ainsi que la réforme commencée continua sa marche victorieuse. Vers l'époque où Luther se maria Kempe prit également une religieuse pour femme, et en 1527 les Hambourgeois le nommèrent curé de l'église de Sainte-Catherine. Kempe eut pour collaborateurs Jean Ziegenhagen, moine échappé de Magdebourg, qui avait également épousé une religieuse ; Jean Fritze, chapelain chassé de Lubeck, autre violateur de religieuse, Bugenhagen (1) et quelques autres. Un des principaux moyens par lesquels Kempe attira le peuple ignorant fut son insistance pour obtenir la communion sous les deux espèces ; Ziegenhagen le secondait et distribuait en effet au peuple le calice consacré. Cependant le clergé opposait une vive résistance, et parmi les défenseurs les plus zélés de la doctrine catholique on remarquait le chanoine Barthold Moller. Mais, grâce à des violences continues, à des intrigues inces-

(1) *Voy.* BUGENHAGEN.

santes, les novateurs finirent par l'emporter, et en 1528 la majeure partie du clergé catholique fut obligée de quitter la ville. En 1529 Kempe assista à la conférence de Flensbourg, et en 1530 il institua la nouvelle église à Lunebourg. Il mourut en 1540 à Hambourg, laissant quelques écrits. Jean Æpinus († 1553), superintendant de Hambourg depuis 1532, compléta l'établissement de la réforme, mais occasionna un schisme parmi les prédicateurs de Hambourg, en enseignant qu'après la mort du Christ son âme descendit réellement aux enfers, y souffrit les tourments des damnés, et que ce séjour dans l'enfer, cette soumission aux peines des réprouvés constitue une partie intégrante de l'œuvre de la Rédemption. On peut voir les détails sur les controverses nées à ce sujet parmi les réformés, et sur la dépravation des mœurs s'accroissant en proportion du progrès de la réforme parmi les Hambourgeois, dans Döllinger, *la Réforme*, t. II, p. 485; sur Kempe, cf. *Feuilles hist. et pol.*, t. XXV, p. 321, et l'art. HAMBOURG.

SCHRÖDL.

KEMPIS (THOMAS A). *Voy.* THOMAS.

KEMPTEN, *abbaye princière de Souabe*. Quelque temps après la mort de S. Gall († 646), Mang et Théodore, deux de ses principaux disciples, quittèrent les cellules de Saint-Gall et se rendirent dans le diocèse d'Augsbourg. Théodore se fixa à Kempten, près de l'Iller (*Campidono*, *Campidunum*), y bâtit une chapelle et une cellule, et prêcha hardiment l'Évangile, non sans rencontrer de nombreux obstacles, tandis que son collègue Mang s'établissait à Füssen (1). C'est ainsi qu'on fait remonter à Théodore l'origine de l'abbaye princière de Kempten, devenue si fameuse.

Cependant l'existence réelle et bien établie de cette abbaye ne remonte pas au delà de l'an 752, comme le rapporte Hermann Contractus (1) : *Audogarius, primus Campidonensis cœnobii fundator et abbas, locum illum incolere cœpit, i. e.* 752. Ainsi la première fondation n'est pas due à Charlemagne et à sa femme Hildegarde. Cependant il est certain qu'Hildegarde, outre des terres importantes, procura au couvent les corps des martyrs Gordien et Épimague. L'empereur Louis le Débonnaire fut un des grands protecteurs du couvent; il lui accorda des immunités et la libre élection de l'abbé, et les Carolingiens, de même que la race des Othons, suivirent son exemple. Une preuve de l'accroissement du couvent se trouve dans ce fait que la constitution de Louis, de 817, compte Kempten parmi les monastères qui ont à s'acquitter non-seulement de prières, mais de dons (*dona*) (quoiqu'ils ne fussent pas tenus au service militaire), et que l'abbé Agapit († 817) réunit beaucoup de livres dans une salle qui, étant en bois, fut consumée, avec plusieurs autres bâtiments accessoires du couvent, par un incendie.

Louis le Germanique remit l'abbaye, en 840, à Erchambert, évêque de Freysing (2), qui s'en occupa beaucoup. Le successeur d'Erchambert fut l'abbé Conrad I[er], qui bâtit un certain nombre d'églises et de chapelles pour répondre à la ferveur du peuple. Kempten entra de bonne heure en relations fraternelles avec les couvents de Reichenau et de Saint-Gall. Lors de la dédicace de l'église d'Othmar, bâtie à Saint-Gall en 867, les moines de Kempten prirent part à toutes les cérémonies de la fête, et revinrent chez eux accompagnés jusqu'aux portes de l'église par leurs frères de Saint-Gall, qui

(1) *Voy.* BAVIÈRE.

(1) Pertz, *Script.*, V, 99.
(2) *Voy.* FREYSING.

leur avaient fait cadeau de toutes sortes de reliques. Après la mort de l'abbé Landfrid, aussi doux de caractère que riche de savoir († 876), l'empereur Louis mit à la tête du couvent son chancelier Salomon, qui fut plus tard abbé de Saint-Gall et évêque de Constance (1). Il eut pour successeur, en 889, l'évêque Waldo de Freysing.

Kempten fut plusieurs fois dévasté durant les invasions des Hongrois. S. Ulric d'Augsbourg, que l'empereur Othon Ier avait préposé au couvent, contribua efficacement à la restauration du monastère. En 955 Ulrich revenant de Saint-Gall tomba dangereusement malade. On s'empressa de chercher les saintes huiles à Augsbourg. Le pieux moine Hiltin et deux prêtres lui administrèrent l'Extrême-Onction, et Ulrich recouvra immédiatement la santé. Othon Ier ayant rendu à l'abbaye le droit d'élection, les moines élurent, avec le consentement d'Ulrich, Alexandre Ier († 992), supérieur pieux, savant et actif, qui prêchait au peuple les jours de fête, maintint la discipline du couvent, restaura l'église, agrandit la petite ville de Kempten et l'entoura de murailles.

En 1026 l'empereur Conrad II donna l'abbaye en fief à son beau-fils le duc Ernest, et celui-ci en distribua les biens à ses vassaux et en dispersa les moines. Cinq ans après, Ernest arriva au petit château de Stettwang, où s'étaient réunis quelques-uns des moines qu'il avait chassés, un jour où précisément l'un de ces exilés prêchait et déplorait la ruine de son ancien monastère. Ernest, touché de ce qu'il entendit, restitua l'abbaye, qui redevint florissante sous Éberhard Ier, moine tiré du couvent d'Einsiedeln († 1044). Il y eut alors, et jusqu'au moment où éclata la lutte entre l'empereur Henri IV et le Pape Grégoire VII, plusieurs moines pieux et savants à Kempten, et entre autres l'abbé Henri Ier (1063), qui conserva au couvent l'autorité que lui avait value sa florissante école. Mais la lutte de l'empereur et du Pape eut une influence ruineuse sur Kempten, et les abbés, prenant parti pour l'empereur ou le Pape, se disputèrent la possession du monastère. Cependant Ulrich II, élu abbé en 1092, parvint à relever le couvent.

Vers le milieu du douzième siècle l'abbé de Kempten avait déjà le rang de prince de l'empire. L'empereur Frédéric II investit les abbés du comté de Kempten des dignités et des droits attachés au titre de comte. En 1220 Frédéric confirma par une ordonnance les droits de souveraineté de l'abbé, mis au rang des princes ecclésiastiques. L'empereur Charles IV s'étant, en 1348, servi de l'expression de *prince* en parlant à l'abbé, celui-ci et ses successeurs prirent dans les actes de l'abbaye le titre de prince-abbé. Le privilége de se servir de la mitre et des autres insignes pontificaux fut accordé aux abbés de Kempten par le Pape Grégoire IX.

Malheureusement les progrès intérieurs du monastère ne marchaient pas de pair avec sa prospérité extérieure, et cette décadence morale fut due en grande partie à la lutte des Hohenstaufen et des Papes et au long interrègne qui désola l'Allemagne. Peu à peu les moines cessèrent de vivre en commun, demeurèrent dans des logements isolés, souvent dans des maisons séparées, tout comme leurs collègues les membres des chapitres nobles et séculiers. Cette violation de la discipline monastique entraîna également la décadence de la vie intellectuelle et scientifique. Le nombre des conventuels diminua de plus en plus, et ceux qui restaient n'admirent plus parmi eux que des nobles ayant quatre quartiers.

(1) *Voy.* GALL (Saint-).

Cependant l'abbaye continua à rendre des services à la chose publique en s'occupant du ministère des âmes, en bâtissant des églises, des écoles dans la ville et à la campagne, en venant au secours des pauvres; elle continua aussi jusqu'à la réforme à avoir de temps à autre à sa tête des hommes vraiment remarquables, tels que Rodolphe de Hoheneck, chancelier de l'empereur Rodolphe et plus tard archevêque de Salzbourg († 1289); Henri VIII, de Mittelberg (1346-1382); Frédéric de Landenberg, qui assista au concile de Constance et travailla activement à la réforme de son ordre et de son couvent († 1434); Pilgrin II (1434-1451), qui parvint à faire quitter à ses conventuels leurs demeures séparées et à les faire manger en commun et coucher dans des dortoirs; Jean Ier († 1481); Jean II († 1507), qui furent d'excellents supérieurs, quoique peut-être trop ardents défenseurs des droits de leur abbaye. Du reste ils avaient bien des motifs de les prendre vigoureusement en main, car, malgré tous leurs efforts, la ville de Kempten, qui devait son origine et son accroissement à l'abbaye, était peu à peu parvenue à ne plus relever immédiatement que de l'empereur.

La réforme vint à son tour attaquer l'abbaye, et la ville de Kempten passa tout entière au protestantisme. Des prêtres apostats, tels que Matthias Waibel, Jacob Heistung, etc., coryphées de la réforme, contribuèrent à faire éclater la guerre des Paysans (1), durant laquelle l'abbaye fut dévastée. L'abbé Étienne de Breitenstein (1523-1535) lutta vigoureusement contre la réforme. Sous son administration la ville de Kempten racheta au prix de 30,000 ducats les droits et les priviléges que le couvent avait encore conservés sur elle. Étienne eut pour successeur Wolfgang de Grünenstein († 1557), qui ne négligea rien de ce qui pouvait relever le couvent et arrêter les déplorables progrès de la réforme. En général ses successeurs, même ceux dont la conduite ne fut pas toujours exemplaire, s'opposèrent énergiquement à l'invasion du protestantisme dans les domaines de l'abbaye; c'est pourquoi le Pape Pie V, dans le rescrit qui confirmait l'élection de Henri d'Ulm, le 3 mars 1608, engageait le nouvel abbé à imiter ses prédécesseurs, qui n'avaient jamais permis à des hérétiques de se fixer dans leurs terres. Enfin, en 1623, s'accomplit une réforme de la discipline du couvent que le Saint-Siége poursuivait depuis longtemps et que la noblesse de Souabe avait entravée tant qu'elle avait pu, parce qu'elle avait toujours considéré le couvent comme une institution qui lui appartenait de droit pour établir les cadets de famille. Sous l'administration de Jean Schenk de Kastel, en 1632, le couvent fut ravagé par les Suédois, les choses saintes furent indignement profanées; le pillage et la dévastation s'étendirent sur tous les villages et les châteaux des domaines de l'abbaye; les curés furent attachés par des cordes à la queue des chevaux et traînés à travers leur paroisse pour contraindre les fidèles à les racheter par de grosses sommes.

Entre 1639 et 1673 l'abbé Roman continua à travailler à la réforme de la discipline, en faisant parfois intervenir la force armée et en luttant contre la noblesse de Souabe qui comme par le passé s'opposait à ses efforts. Sous l'abbé Bernhard-Gustave, cardinal de Bade, on termina la restauration de l'abbaye, dévastée par les Suédois, et les nouveaux bâtiments furent solennellement inaugurés le 21 novembre 1674. Le cardinal prit surtout à tâche de favoriser les arts et les métiers dans l'intérieur de l'abbaye, à laquelle il

(1) *Voy.* GUERRE DES PAYSANS.

prétendit donner l'aspect d'une ville pouvant se suffire à elle-même. Son successeur, l'abbé Rupert de Bodmann (1678-1728), prince lettré, politique et animé d'un grand zèle religieux, donna une plus grande extension encore à l'abbaye et obtint de l'empereur Charles VI, moyennant 1,000 carlins, en 1712, les droits municipaux pour son monastère. Il eut pour successeur le prince-abbé Anselme Reichlin de Meldegg (1728-1747), qui rétablit la paix troublée entre l'autorité abbatiale et ses vassaux. Les derniers princes-abbés furent : Engelbert de Sirgenstein (1747-1760), supérieur doux, économe, pieux et plein d'activité pour le maintien et la propagation de la religion catholique; Honoré Roth de Schreckenstein (1760-1785), généralement aimé et respecté pour son extrême bonté et son humanité, les services qu'il rendit au pays, les sacrifices qu'il fit durant la cherté des vivres et les établissements qu'il fonda pour les pauvres; Rupert II de Neuenstein (1785-1793), sous lequel le faux mystique Martin Boos commença ses menées (1). Le dernier prince-abbé de Kempten fut Castolus de Reichlin. L'abbaye fut sécularisée en 1802 et 1803, et devint, avec la ville de Kempten, le partage de la Bavière. Au moment de la sécularisation, ce cheval de Troie qui porte le communisme dans ses flancs, la principauté des comtes-abbés de Kempten embrassait 18 milles carrés de surface contiguë, avec la ville capitale de Kempten, 7 bourgs, 85 villages, une foule de fermes, de hameaux, de châteaux, et 40,000 habitants. L'abbaye possédait en outre beaucoup de fiefs dispersés.

Voir Mabill., *Annal.*, t. II, p. 159, 228; ib., *Vet. Analecta in uno tomo*, p. 448; Rettberg, *Hist. de l'Égl. d'Allemagne*, II, 181; Hagenmuller, *Hist. de la ville et de la comté princière de Kempten*, 2 vol., Kempten, 1840-1847.

SCHRÖDL.

(1) *Voir* Braun, *Hist. des évêques d'Augsb.*, IV, 550.

KENICOTT (BENJAMIN). *Voyez* BIBLE (*éditions de la*).

KÉRI et **KÉTIB**. *Voyez* MASSORE.

KERZ (FRÉDÉRIC DE) naquit vers 1762, et fut élevé dans l'académie militaire de Stuttgard, où vers l'an 1770 Schiller, plus âgé que lui, fut son condisciple. Les connaissances qu'il acquit dans cette savante école, jointes à une intelligence vive, à une aptitude naturelle pour les affaires et à une belle prestance, facilitèrent son avancement dans l'armée bavaroise. A la fin du dix-huitième siècle Kerz se trouva poussé par les circonstances à quitter l'armée pour entrer dans la diplomatie; il fut envoyé d'abord à Vienne, plus tard à Paris. Les nombreux rapports qu'il eut avec les personnages les plus éminents, l'agitation au milieu de laquelle il vécut dans des temps aussi féconds en événements que la fin du dernier siècle et le commencement de celui-ci, préparèrent Kerz à écrire l'histoire; mais ni l'activité du monde, ni les travaux de la diplomatie ne purent satisfaire les besoins de son âme sérieuse et grave, et il n'eut de repos que lorsqu'il se fut voué tout entier à la cause de Jésus-Christ. Un séjour de plusieurs années que fit Kerz à Dusseldorf eut une grande influence sur sa destinée.

Il y donna des leçons particulières aux fils du premier lit du prince de Salm-Reifferscheid-Krautheim, qui était marié en secondes noces avec la princesse Marianne Galitzin, fille de la célèbre princesse Galitzin (1). Il y entra en relations très suivies et très-intimes avec les PP. Dienhard, Glanderath et Schulten, Jésuites qui vivaient retirés

(1) *Voy.* GALITZIN (princesse).

dans cette paisible ville. Après avoir publié quelques écrits politiques, il fit paraître un opuscule intitulé : *De l'esprit et des suites de la réforme, considérée surtout dans le développement du système politique de l'Allemagne*, Dusseldorf, 1810. Il fallait du courage, à cette époque, pour défendre d'une manière aussi résolue l'Église catholique. En outre ce livre avait le mérite de considérer, ce qu'on n'avait guère fait jusqu'alors, la réforme au point de vue de son influence sur la société et l'État. Plus tard Kerz fut, à Dusseldorf même, employé au secrétariat du comte Beugnot, et il fit preuve dans ses fonctions d'un esprit sincèrement patriotique (1). Kerz montra le même esprit et le même courage que dans son livre sur la réforme dans le travail qu'il publia sous ce titre : *De l'ordre des Jésuites, par R. E. Dallas, Esq., librement traduit de l'anglais, avec des notes et des explications historiques, par l'auteur du livre De l'esprit et des suites de la réforme*, Dusseldorf, 1820. L'écrit sur la réforme fut publié de nouveau, en 1822, à Mayence, avec une dédicace au P. Schulten.

En 1823 parut à Mayence une brochure de Kerz intitulée : *Du miracle prétendu et réel de Zons.* Clément Brentano portait un vif intérêt à Kerz et tâcha de le faire nommer à la place vacante de professeur d'histoire des élèves catholiques du gymnase de Francfort. Il écrivit à ce sujet, en novembre 1822, à son frère François : « Je connais M. de Kerz, que Windischmann t'a proposé pour la place de professeur d'histoire ; j'ai vu à Dusseldorf ce savant fin, original, pieux, expérimenté, vif, spirituel, âgé, mais actif, sérieux et d'une rare politesse. Sa femme, aussi aimable que spirituelle, a été, d'après ce que j'ai appris de lui depuis, élevée chez notre grand'mère La Roche, et en correspondance avec notre sœur Sophie ; elle a connu la mère Altenstein. Kerz est un homme de beaucoup de talent, catholique sévère ; il est sans place parce qu'il a trop d'esprit ; on l'a desservi non par des attaques ouvertes, mais par de sourdes intrigues. Si tu peux lui procurer dans ses vieux jours le pain qu'il gagne avec peine à la pointe de sa plume, tu feras une bonne œuvre ; mais il ne faut pas t'y mettre avec nonchalance, car c'est Dieu qui veut que tu t'y emploies (1). » Mais Brentano ne réussit point à lui procurer cette place. Kerz entreprit alors la rédaction de la *Gazette de Littérature catholique*, qu'il dirigea depuis 1824 à Landshut, puis à Munich, d'abord seul, à dater de 1835 avec le concours de M. de Besnard. Il contribua beaucoup par cette publication à raviver le zèle en faveur de la science catholique ; mais il y contribua d'une manière plus efficace et plus durable par la *Continuation de l'histoire de la religion de Jésus-Christ*, de Stolberg. Kerz mourut le 3 décembre 1848, à l'âge de 85 ans, ayant travaillé journellement à ce grand ouvrage jusqu'aux trois dernières semaines qui précédèrent sa mort. Il en était au quarante-septième volume. On sait que l'ouvrage de Stolberg, continué par Kerz, a été achevé par le Dr Brischar.

Cf. *Feuilles hist. et polit.*, t. XXIII, p. 377 ; Medsel, *l'Allemagne savante*, t. XVIII et XXIII, Lemgo, 1821 et 1834. UEDINCK.

KÉSUBA. *Voyez* MARIAGE CHEZ LES HÉBREUX.

KETTLER (GOTTHARD). *Voy.* COURLANDE.

(1) De Bodelschwingh, *Vie du premier président baron de Vincke*, t. I, Berlin, 1853, p. 497.

(1) Clément Brentano, *Œuvres complètes*, t. IX, ou *Recueil de ses Lettres*, t. II, p. 21, Francfort, 1855.

KETTLER (GUILLAUME). *Voyez* CASSANDER.

KHLÉSEL. *Voyez* KLÉSEL.

KIBLA. *Voyez* CAABA.

KIJUN, כִּיּוּן, nom de *Bel*, *El* ou *Bélitan*, divinité suprême des peuples sémitiques païens, le *Kronos* des Grecs, le *Saturne* des Romains. Les Septante traduisent par Ῥαιφὰν (varr. Ῥεμφάν, Ῥεφάν, Ῥομφᾶ) le nom de Bel (Moloch), qui ne paraît qu'une fois dans l'Ancien Testament, Amos, 5, 26 (Cf. Act. 7, 43, *Rempham*); d'après l'explication habituelle (par exemple dans Wette, *ad Act.*, l. c.), il y aurait ici une erreur : le traducteur aurait lu ר pour כ (ריון) et traduit ר par φ (Ῥαιφάν)! Cette explication est erronée, comme le prouve la manière dont les Septante comprirent le fameux texte; le changement que les mots du texte hébreu subirent dans le grec montre suffisamment *que l'on devait entendre par là le nom plus connu d'une divinité sidérale.* Ῥηφᾶν paraît en effet dans une liste des planètes arabico-cophte (communiquée par Kircher et Seyffarth) comme nom de Saturne, et de même Kijun, Keiwan, Kewan, noms de Saturne chez les Perses, les Arabes, les Syriens, etc., est défiguré en égyptien et devient Κόων, Γίγων.

A côté de la forme כיון se trouve très-souvent une seconde forme כון (Con, Chun, Chewan), chez les rabbins et dans des inscriptions numides, pour représenter Baal-Chon, Chun ou Chewan. Ce nom est sans aucun doute sémitique, et vient de כון, redresser, fixer, fonder; le substantif כיון et כון représente une chose établie, solide, une colonne (κίων). Saturne porte ce nom chez les Sémites; il s'appelle Κοσμοκράτωρ, l'ordre de ce monde étant établi de toute éternité et durant à jamais par lui. La Bible en parle tout à fait dans le même sens.

Cf. Movers, *les Phéniciens*, I, p. 286, et les articles IMAGES CHEZ LES HÉBREUX et IDOLES (culte des).

KÖNIG.

KILIAN (S.), missionnaire et martyr du septième siècle, naquit en Irlande, d'une noble famille, s'adonna dès sa jeunesse à l'étude de l'Écriture sainte et aux exercices de piété, et devint probablement chorévêque, tout en dirigeant en même temps un couvent et une école. Un jour que les paroles de Jésus-Christ : « Que celui qui veut être à moi se renonce lui-même, prenne sa croix et me suive, » l'avaient vivement frappé, il rassembla ses disciples et ses collègues, parmi lesquels se trouvaient le prêtre Coloman (Colonat) et le diacre Donat (Totnan), pour leur annoncer qu'il était décidé à quitter sa patrie et tout ce qu'il possédait, et les exhorter à le suivre. Il ne lui fallut pas de longs discours pour convaincre des Irlandais, amateurs de voyages et auxquels un pèlerinage à Rome souriait toujours, et Kilian put en effet entreprendre son pèlerinage de Rome avec plusieurs compagnons de route, parmi lesquels on cite surtout le prêtre Coloman et le diacre Donat, que nous venons de nommer. Parvenus en Austrasie, près du castel de Wurzbourg, ils y trouvèrent le duc Gozbert, fils du vieux Hédan, fils de Hruodo, c'est-à-dire Radulphe, lequel Radulphe avait été institué duc de Thuringe par le roi Dagobert (1). Peut-être avant l'arrivée des pèlerins le Christianisme avait-il déjà pénétré en Thuringe, mais Kilian ne put guère en apercevoir de traces, et vit avec douleur que le duc et son peuple étaient complétement plongés dans le paganisme. Cependant la beauté de la contrée, la sérénité des habitants et une foule brillante de nobles personnages qui entouraient le

(1) *Voy.* DAGOBERT.

duc, captivèrent le pèlerin, en même temps que la vue du culte idolâtrique qu'ils pratiquaient le remplit d'affliction, et lui fit dire à ses compagnons de route : « Nous irons, si vous le voulez, et comme nous en sommes convenus, jusqu'à Rome ; nous verrons le prince des Apôtres, et nous nous présenterons devant le Pape Jean ; mais en même temps nous lui demanderons la permission de prêcher l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans cette contrée, et nous reviendrons ici dès que nous aurons obtenu les pouvoirs que nous réclamerons. »

Les compagnons de Kilian y consentirent. Cependant le Pape Jean V était mort, et Conon lui avait succédé en 687. Conon accueillit les pèlerins avec bienveillance, et, après s'être assuré de l'orthodoxie et de la science de Kilian, il le chargea de la mission qu'il ambitionnait. Peut-être ne fut-ce qu'à cette occasion que Kilian fut sacré évêque.

Au retour une partie des pèlerins le quitta ; mais lui, Coloman et Donat se rendirent à Wurzbourg et y annoncèrent la parole de Dieu. Le succès couronna leurs efforts, et le duc Gozbert lui-même se fit baptiser.

Gozbert, conformément à une vieille coutume allemande, avait épousé la veuve de son frère. Lorsque Kilian le crut suffisamment affermi dans sa foi, il lui fit quelques représentations sur une union qui n'était pas autorisée par la foi chrétienne. Gozbert, se réveillant comme d'un profond rêve, reprit : « Tes paroles sont plus dures qu'autrefois ; cependant, pour l'amour du Christ, j'abandonnerai la femme que j'aime. » Gozbert ayant fait un voyage avant de réaliser sa résolution, ou s'étant peut-être mis en campagne, Geilana, sa femme, profitant de son absence, fit tuer Kilian et ses deux compagnons, en 689, et les fit jeter dans une même fosse avec les vases sacrés, la croix, l'Évangile et les habits pontificaux. Une pieuse matrone, nommée Burgunda, qui demeurait dans une cabane non loin de là, fut le seul témoin de cet attentat. Au retour de Gozbert, Geilana nia tout ce qui s'était passé ; mais le bourreau qu'elle avait chargé du crime, tombé en démence, s'accusa lui-même en s'écriant : « Le saint de Dieu, Kilian, me dévore d'un feu insupportable. » Gozbert réunit le peuple baptisé par Kilian pour décider du sort de l'énergumène. Un conseiller gagné par Geilana proposa de délivrer le malheureux des liens qui le retenaient, de l'abandonner à lui-même, pour voir si le Dieu des Chrétiens était aussi puissant, aussi juste et aussi intelligent qu'on le disait ; car, ajoutait-il, dans ce cas il vengera certainement ses serviteurs, et nous aurons une preuve que nous devons nous en tenir au baptême ; que s'il laisse ses serviteurs sans vengeance, nous servirons la grande Diane (Holda, qu'on honorait en Hesse et en Thuringe), comme l'ont fait nos pères, qui s'en sont bien trouvés. On lâcha en effet le malheureux, qui aussitôt se déchira de ses propres dents et succomba à ses morsures. Le peuple fut puissamment fortifié dans sa foi par ce spectacle. Geilana n'échappa point au châtiment qui lui était dû, et mourut dans un accès de rage.

Gozbert demeura Chrétien, de même que son fils et successeur, Hédan II, qui fit, en 704 et 716, d'importantes donations à Saint-Willibrod. Lorsqu'en 719 S. Boniface parut en Thuringe, la semence répandue par S. Kilian, quoique étouffée chez les uns, déracinée chez les autres, était cependant vivante encore chez un grand nombre d'habitants. Burkard, que S. Boniface institua le premier évêque, ayant sa résidence fixe à Wurzbourg, fit exhumer les corps de S. Kilian et de ses deux compagnons, et les fit déposer d'abord

dans l'église de la Sainte-Vierge, sur le Schlossberg; puis il les fit replacer au lieu d'où on les avait tirés et où il bâtit une église de bois d'abord, plus tard en pierre.

Voir *Vita S. Kiliani vetustior*, dans Basnage-Canis., *Lect. antiq.*, t. III, p. 1, p. 180, et dans Mabill., *Acta SS. ord. S. B.*, II, 991. La biographie de Kilian a été rédigée plus tard, dans Canis., *ibid.*, p. 175; dans Boll., 8 juill. Cf. les articles BAVIÈRE (t. II, p. 415, col. 2) et BURKARD (t. III, p. 385, col. 1). Cf. Rettberg, *Hist. de l'Égl. d'Allem.*, t. II, p. 303, 329; Seiters, *Boniface*, p. 97; Gropp, *Vie de S. Kilian*, Wurzb., 1738; Rion, *Vie de S. Kilian*, Aschaff., 1834; Himmelstein, *Série des évêques de Wurzbourg*, Wurzb., 1843, p. 6.

SCHRÖDL.

KIMCHI, nom d'une famille juive qui vivait au moyen âge à Narbonne, et qui compta plusieurs savants, parmi lesquels on cite surtout Joseph, et ses deux fils Moïse et David.

JOSEPH KIMCHI (ר׳ יוסף קמחי) fleurit vers l'an 1160 et composa plusieurs ouvrages qui lui valurent une grande considération parmi ses coreligionnaires, si bien que dans le livre שלשלת הקבלה il est compté parmi les savants juifs les plus considérables. Ses ouvrages n'existent qu'en manuscrit et sont surtout d'une nature polémique et exégétique. Le livre des Guerres du Seigneur (ס׳ מלחמות ה׳, ou ס׳ מלחמת מצוה, ou encore ס׳ נצחון) est dirigé contre un Juif converti, nommé Pierre-Alphonse, et renferme une vive polémique contre le Christianisme. Il écrivit trois autres livres du même genre, savoir: le Livre de l'Alliance, ס׳ הברית; le Livre de la Foi, ס׳ האמונה, et le Livre de la Révélation ס׳ גלוי. Tous les trois sont dirigés contre la foi chrétienne, et dans l'introduction du premier Kimchi lui-même dit que son intention est de réunir les textes de l'Écriture qui réfutent les doctrines des hérétiques et des Épicuriens, c'est-à-dire des Chrétiens, et d'entraver les menées des Juifs convertis qui détournent la parole de Dieu en faveur de la foi chrétienne (1).

Ses ouvrages d'exégèse sont des commentaires sur la loi, les Prophètes, le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste, les Proverbes de Salomon et les livres de Ruth et d'Esdras. En outre il écrivit un livre sous le titre de Schekel (intelligence) du sanctuaire, שקל הקדש, qui renferme une foule de maximes morales, et une grammaire hébraïque sous le titre de *Liber memorialis*, ס׳ הזכרון, que David Kimchi et d'autres grammairiens citent souvent avec éloge (2).

MOÏSE KIMCHI, ר׳ משה קמחי בן יוסף, fils du précédent, se distingua, à la fin du douzième et au commencement du treizième siècle, par ses travaux littéraires, encore plus que son père. Le plus connu de ses ouvrages est sa grammaire, qui porte ce titre : *Incessus semitarum scientiæ*, מהלך שבילי הדעת, et qui commence par les mots : מהלך שבילי הדעת קרבת מליצת חכמה יתרון, dont les lettres initiales forment le nom de Moïse Kimchi, משה קמחי. Elle fut imprimée pour la première fois, en 1508, à Pésaro, et depuis lors elle a été rééditée (3), parfois sous d'autres titres, comme *Liber viarum linguæ sacræ*, ס׳ דרכי לשון הקדש, ou *Liber grammaticæ*, ס׳

(1) De Rossi, *Bibliotheca Judaica antichristiana*, p. 52 sq.

(2) Cf. *Biographie universelle*, Paris, 1818, p. 418. Wolf, *Bibliotheca Hebræa*, I, p. 562 sq.; III, 423. De Rossi, l. c.

(3) Cf. Le Long, *Bibliotheca sacra*, II, 1177. De Rossi, *Annales Hebræo-typographici sæc. XV*, p. 170 sq.

דקדוק. Les meilleures éditions sont ordinairement pourvues d'explications et de compléments dus aux rabbins les plus considérés. L'édition de Séb. Munster, Bâle, 1531, par exemple, a des notes et des additions d'Élie Lévita, et nomme le livre סֵפֶר דִקְדוּק ; l'édition de Dan. Bomberg, Venise, 1546, a des améliorations dues au R. Schablai et des additions du R. Justiniani ; l'édition de Leyde de 1631 a des additions d'Élie Lévita, une préface du R. Benjamin et des notes de Constantin l'Empereur. Quoique cette grammaire soit, pour le temps où elle parut, un travail remarquable et qu'elle obtint l'autorité qu'elle méritait, elle est défectueuse en beaucoup de points, et ne suffit pas, il s'en faut, pour apprendre à fond la langue hébraïque. D'autres écrits grammaticaux de Moïse Kimchi, moins connus, sont : שכל טוב ; *Intellectus bonus,* et ס״ התחבושת, *Liber emplastri.* Quant au livre intitulé פתח דברי, *Initium verborum meorum*, qu'on lui attribue, beaucoup d'auteurs le croient d'un autre grammairien. Parmi ses écrits exégétiques, son commentaire sur le livre d'Esdras a été imprimé dans la Bible rabbinique de Dan. Bomberg (1545-49). Buxtorf ne l'a pas admis dans sa Bible rabbinique. Son commentaire sur les Proverbes de Salomon n'est pas imprimé. Un autre ouvrage, qui n'existe aussi qu'en manuscrit, c'est le livre de morale intitulé תענוג נפש, *Deliciæ animæ.* Il est à remarquer que dans aucun des livres de Moïse Kimchi on ne trouve de traces de la vive polémique antichrétienne dont sont remplis les ouvrages des deux autres Kimchi (1).

R. David Kimchi, ר״ דויד בן יוסף קמחי, en abrégé רדק ou הרדק, frère du précédent, est un des savants les plus fameux du moyen âge ; il est très-connu, même parmi les Chrétiens, comme grammairien, lexicographe et exégète. C'est toujours de lui qu'on parle quand, dans des ouvrages de grammaire, d'exégèse ou dans des lexiques, on cite Kimchi sans rien ajouter.

Il naquit à Narbonne dans la seconde moitié du douzième siècle et mourut en Provence vers 1240. Ses contemporains juifs avaient la plus grande considération pour lui, et ses paroles avaient une autorité irréfragable. Le proverbe d'Éléasar, fils d'Asarja : אם אין קמח אין תורה, *si non est farina, non est lex* (1), lui fut appliqué avec ce changement : אין קמח בלי קמחי, *non est farina sine molitore,* pour indiquer que sans lui la loi ne pouvait être comprise. Lorsque vers 1230 la discussion née entre les Juifs français et les Juifs espagnols, sur la direction plus libre et en apparence antitalmudique de Maimonide, eut pris un caractère des plus violents, David Kimchi fut considéré comme seul capable de tenter une médiation entre les partis et de mettre un terme au différend. En effet ses efforts parurent d'abord réussir; mais, s'étant rangé du côté de Maimonide et ayant donné tort à ses adversaires, il fut impliqué dans une vive polémique avec le rabbin espagnol Juda Alphachar, qui s'était uni aux Juifs français pour lutter contre Maimonide, et l'œuvre de pacification s'évanouit bien vite (2).

Du reste, malgré la grande autorité dont de tout temps jouit Kimchi chez les Juifs, on n'a que très-peu de renseignements sur lui, et ils sont peu

(1) Cf. *Biogr. univ.*, l. c. Wolf, *Biblioth. Hebræa*, I, 892 ; III, 810.

(1) *Pirke aboth.* III, 20.

(2) Jost, *Hist. des Israélites*, t. VI, p. 194. Geiger, *Gaz. scientif. de Théol. judaïque*, t. V, c. 1, p. 95.

sûrs. Les écrits dus à sa plume sont assez nombreux. Son principal ouvrage grammatical et lexicographique est le livre Michlol, מִכְלוֹל, *perfectio;* il se compose de deux parties, d'une grammaire et d'un lexique hébraïque, qui parurent plusieurs fois ensemble, et comme ne faisant qu'un ouvrage, à Constantinople, 1513 et 1530; à Venise, 1529 et 1545. Dans les deux dernières éditions le texte de Kimchi est imprimé avec les caractères carrés, les notes d'Élie Lévita avec les caractères de l'alphabet cursif des rabbins. Plus tard chaque partie fut imprimée à part, le lexique plus souvent, et c'est ainsi que le titre des deux parties fut peu à peu attribué à la grammaire seule, et que le lexique fut intitulé ס״ שרשים, *Liber radicum.* La grammaire ne fut imprimée à part qu'en 1545, par Corn. Adelkind, à Venise; le lexique l'avait été bien plus tôt, d'abord sans date et sans nom de lieu, puis à Naples en 1490; de nouveau à Naples en 1491, et plus souvent plus tard; enfin et le mieux par Biesenthal et Lebrecht, à Berlin, 1847, avec une préface instructive sur les écrivains juifs cités dans le lexique. Ces deux ouvrages sont devenus la base et le modèle de tous les travaux de grammaire et de lexicographie postérieurs chez les Juifs et les Chrétiens; le *Dictionnaire hébraïque* de Jean Reuchlin n'est presque qu'une copie du *Liber radicum* de Kimchi, et la grammaire hébraïque de Santes Pagninus est puisée tout entière dans le *Michlol* de Kimchi.

On n'a pas pu décider encore si un autre ouvrage grammatical, moins connu, qui porte le titre de שער חמתג, *Porta freni,* est réellement de David Kimchi. Son ouvrage intitulé עֵט סוֹפֵר (*Calamus scribæ,* du Ps. 44, 2) est un travail massorétique qu'Élie Lévita cite dans le מסורת המסורת, et Menahem de Lonzano dans le אור תורה. La majeure partie des livres de Kimchi est formée par ses commentaires de la Bible. Ils s'étendent sur presque tous les livres du canon hébraïque; les uns ont été imprimés, et quelques-uns plusieurs fois; les autres n'existent qu'en manuscrit. Son commentaire sur le Pentateuque, פירוש על התורה, n'existe également qu'en manuscrit. Le תולדות אדם et le שלשלת הקבלה d'Algazæus témoignent que David Kimchi en est l'auteur. Le commentaire sur les premiers Prophètes, נביאים ראשונים, fut imprimé pour la première fois avec ces Prophètes eux-mêmes à Soncino, en 1486, puis à Leiria en 1494, puis plus souvent, notamment dans la Bible de Bomberg, en 1526, et dans celle de Buxtorf de 1618 et 1619. Le commentaire sur les derniers Prophètes, נביאים אחרונים, parut également avec les Prophètes, à Soncino en 1486 (1), plus tard à Pésaro (1515), puis dans la Bible de Buxtorf. Quelques-uns de ces écrits sur les Prophètes ont été publiés avec les commentaires de Kimchi, depuis la fin du quinzième siècle, souvent et en plusieurs endroits (2). Le commentaire sur les Psaumes a été imprimé dans l'édition napolitaine des Agiographes en 1487, puis dans la première édition de la Bible rabbinique de Bomberg, en 1518. On l'a laissé de côté dans la seconde, de même que dans l'édition de Buxtorf. On l'a publié plusieurs fois à part avec les Psaumes; on a aussi fait paraître un certain nombre de Psaumes avec les commentaires de

(1) Herbst, *Introd. à l'Anc. Test.*, I, 129. De Rossi, *Annales Hebræo-typographici sæc. XV*, p. 104.

(2) Cf. Wolf, *Biblioth. Hebræa*, I, 301.

Kimchi et d'autres (1). Le commentaire sur les Paralipomènes est imprimé dans l'édition de la Bible rabbinique de Buxtorf. Tous ces ouvrages d'exégèse de Kimchi jouissent d'une grande autorité chez les Juifs et les Chrétiens, ainsi que ses travaux philologiques. Les Chrétiens furent d'abord choqués par les fréquentes sorties contre le Christianisme qui s'y rencontraient; mais dans les dernières éditions on laissa ces passages de côté. Kimchi cherche surtout à trouver et à établir le sens littéral de l'Écriture; il s'en tient en somme au texte massorétique, mais non pas toutefois d'une manière absolue; il consulte aussi de bons et anciens manuscrits, et, suivant l'occasion, donne la préférence à leur leçon sur celle du texte massorétique. Ce qu'il y a de plus rebutant dans ces commentaires, c'est que Kimchi entre souvent dans des subtilités grammaticales qui finalement ne mènent pas à grand'chose.

Cf. Rich. Simon, *Hist. crit. de l'Anc. T.*, Amst., 1685, p. 175 sq., 379, 541; Wolf., *l. c.*, I, 305 sq.; III, 189 sq.; de Rossi, *Annales Hebræo-typogr.*, etc., p. 76, 80, 125.

WELTE.

KIR OU **CYRÈNE,** קִיר.

I. Contrée dans laquelle Téglath-Phalasar, appelé au secours d'Achaz contre Rasin, roi de Syrie, et de Phacée, roi d'Israël, emmena prisonniers les habitants de Damas (2). Il est difficile de déterminer nettement quelle fut cette contrée. Suivant une opinion mise en avant par Bochart (3), beaucoup d'auteurs, tels que D. Calmet, Michaélis, Rosenmüller (4), Winer (5), Gésénius (1), placent cette contrée le long du fleuve Kir (Κῦρος, Κύῤῥος), qui, s'unissant à l'Araxe, se jette dans la mer Caspienne (2). Ce fleuve formait la limite entre la Grande Arménie, l'Ibérie et l'Albanie (3), et coulait, par conséquent, au nord de l'Arménie; mais il est difficile d'admettre que cette contrée de Kir ou Cyrène ait été sous la domination assyrienne au temps de la transportation dont il s'agit; car, d'après IV Rois, 19, 37, les meurtriers de Sennachérib s'enfuirent vers le pays d'Ararat, c'est-à-dire *au delà* des frontières *assyriennes*. Or Ararat, Thogarma et Minni sont des noms sous lesquels l'Ancien Testament désigne l'*Arménie* (au nord de laquelle eût été Kir). Dans Isaïe, 22, 6, Kir ou Cyrène est nommé à côté d'Élam, et les habitants de l'un et de l'autre sont cités comme des archers célèbres; on est donc amené à penser, avec Bochart (4), à la ville de Κουρήνα (5), sur le fleuve Marde, dans la Médie méridionale, dont les habitants avaient aussi la renommée d'excellents tireurs (6), ou, avec Vitringa (7), à la ville médique de Καρίνη (8), aujourd'hui Kérand (9), comme en effet le chaldéen du livre IV des Rois, 16, 9, traduit קִיר par קְרִינָא. En revanche, Amos (10), suivant lequel les Araméens descendants de Sem (11) émigrèrent de Kir en Syrie, nous mène dans une région située au nord de la Mésopotamie ou en Chaldée (12).

(1) Wolf, l. c., p. 203.
(2) Cf. IV *Rois*, 16, 9. *Isaïe*, 22, 6. *Amos*, 1, 5; 9, 7.
(3) *Phal.*, IV, 32.
(4) *Antiq.*, I, 2, p. 102.
(5) *Lexique.*

(1) *Thes.*, III, 1210, et *Comment. sur Isaïe*, I, 688.
(2) Strabon, XI, p. 500, 528.
(3) Forbiger, *Géogr. anc.*, II, p. 74, 598.
(4) *Phal.*, l. c.
(5) Ptolém., VI, 2.
(6) Ritter, *Géogr. de l'Asie*, VI, 1, p. 615.
(7) *Ad Isaiam*, 22, 6.
(8) Ptolém., l. c.
(9) Ritter, *Asie*, VI, 2, p. 891.
(10) 9, 7.
(11) *Genèse*, 10, 22.
(12) Cf. Keil, *Comment. sur le Livre des Rois*, p. 478.

II. Forteresse du pays des Moabites (כִּיר מוֹאָב, Vulg., *Ar*) (1), probablement identique avec Kir-Hareseth et Kir-Hares(2). Le chaldéen traduit Isaïe, 15, 1, par כְּרַכָּא דְמוֹאָב, c'est-à-dire fort de Moab; dans les Machabées, livre II, 12, 17, ce fort se nomme Characa, Χάρακα. C'est sous ce nom que le désignent Ptolémée (3) et d'autres (4) jusqu'au temps des croisades. Les croisés trouvèrent ce nom encore subsistant et le donnèrent à la forteresse de Kérak, qu'ils bâtirent; mais il arriva que l'ignorance de la géographie ancienne fit prendre Kérak pour l'ancienne et célèbre capitale de l'Arabie Pétrée, Pétra (dans le district du Wady-Musa actuel), comme à l'ouest on confondit la situation de Bersabé avec celle de Beit-Ibrin, et Kérak prit le nom de *Petra deserti* (5). Ainsi la désignation de Kérak demeura incertaine jusque dans les temps modernes. Robinson eut le mérite d'éclaircir cette question (6). En 1167 on érigea l'évêché latin de Pétra, qui ne dura que peu de temps; le titre s'en est conservé depuis lors dans l'Église grecque.

KÖNIG.

KIRJATH ou **CARIATH** (קִרְיָה, קִרְיַת, ville, forteresse), ville de la tribu de Benjamin (7). Rosenmüller et Mauer pensent que c'est Kirjath-Jearim, le Cariathiarim de la Vulgate; mais cette dernière ville est énumérée dans Josué, 15, 60, parmi celles de Juda, et au chapitre 18, 14, elle est positivement nommée ville des enfants de Juda.

(1) *Isaïe*, 15, 1.
(2) *Isaïe*, 16, 7. 11. *Jérém.*, 48, 31. IV *Rois*, 3, 25.
(3) IV, 17.
(4) Cf. Reland, *Palest.*, 463, 705.
(5) Will. Tyr., XI, 26, XV, 21. Jacq. de Vir., c. 96.
(6) Cf. *Palestine*, III, 119.
(7) *Josué*, 18, 28.

KISLEV. *Voyez* MOIS.

KIRCHER (ATHANASE) naquit en 1601 à Geyssa, près de Fulde, entra en 1618 dans l'ordre des Jésuites, et devint professeur de mathématiques et de philosophie. Chassé par l'invasion des Suédois il s'enfuit en France, se fixa pendant quelque temps à Avignon, et de là vint à Rome, où il professa les mathématiques et mourut en 1680. Ses écrits, pleins de sagacité et d'érudition, mais aussi de singularités, traitent de mathématiques, de physique, d'histoire naturelle, de cosmographie, de philosophie, de philologie, d'histoire et d'archéologie. On peut mentionner surtout : *Prælectiones magneticæ; Mundus magnus; Ars magna Lucis et Umbræ*, œuvre remarquable; *Magia catoptrica; Primitiæ Gnomicæ catoptricæ; Musurgia universalis; Phonurgia nova; Obeliscus Pamphilicus; Obeliscus Ægyptiacus; Œdipus Ægyptiacus; Iter exstaticum; Mundus subterraneus*, ouvrage où Buffon et d'autres ont puisé; *China illustrata; Arca Noe; Turris Babel; Ars magna sciendi; Polygraphia; Latium; Scrutinium physico-medicum contagiosæ lucis*, dédié au Pape Alexandre VII et très-estimé de son temps. On doit compter parmi ses inventions les miroirs ardents, dits de Malte ou de Kircher, dont il traite dans son écrit : *Specula Melytensis encyclica*, et le jet d'eau de Kircher, dans lequel un oiseau avale autant d'eau qu'un serpent en crache dans un bassin. En outre il fonda au Collége romain le musée qui porte son nom, qu'il enrichit de machines de toute espèce, d'antiquités et de curiosités naturelles. Kircher jouit de son temps d'une considération européenne; il était en rapport avec tous les savants, même avec Quirin Kuhlmann (1), qu'il louait, mais avertis-

(1) *Voy.* KUHLMANN.



sait de ne pas tant se vanter de son savoir (1). En revanche les modernes, qui se sont sans scrupule largement servis des ouvrages de Kircher, se sont conjurés pour obscurcir sa renommée.

En 1684 il parut à Augsbourg une autobiographie et des lettres de Kircher. Il était en relation suivie avec deux autres Jésuites célèbres, le Père *Grimaldi* († 1663) et le Père *Riccioli* († 1671), tous deux professeurs à Bologne, dont le premier découvrit l'inclinaison des rayons lumineux, et le second commença la réforme de la géographie et du calendrier conformément aux principes mathématiques.

Cf. Feller, *Dictionn. hist.*, articles *Kircher, Grimaldi* et *Riccioli*.

SCHRÖDL.

KISTEMAKER (JEAN-HYACINTHE) naquit à Nordhorn, dans le comté de Bentheim, le 15 août 1754, étudia à Munster la théologie et spécialement la philologie, et s'adonna surtout à la connaissance approfondie des langues latine, grecque et allemande. Mais il parlait en même temps la plupart des langues d'Europe. En 1775 il fut ordonné prêtre, et nommé professeur au gymnase de Munster en 1780. Il fut bientôt promu à la place de directeur du gymnase et de bibliothécaire.

En 1786 il fut nommé professeur de philologie de l'université de Munster. Il s'adonna alors à l'étude des langues orientales, car il voulait faire servir son érudition philologique aux progrès de la théologie, dont, en prêtre zélé, il n'avait jamais négligé l'étude, ayant toujours lu avec assiduité l'Écriture sainte et les Pères; aussi fut-il chargé par l'archevêque de l'enseignement de l'exégèse.

Paderborn l'honora du diplôme de docteur en philosophie, Breslau de celui de docteur en théologie; la Société savante du Palatinat électoral de Mannheim le nomma un de ses membres, et en 1815 il devint chanoine du chapitre de Munster et conseiller ecclésiastique. Ses connaissances philologiques lui valurent le surnom de second Érasme; son activité scientifique et sacerdotale, notamment en sa qualité de commissaire chargé de l'exécution de la bulle *de Salute animarum*, son infatigable application, son caractère à la fois ardent et modeste lui attirèrent la considération générale et l'amitié de ses nobles contemporains, les Droste de Vischering, les Owerberg, les Stolberg, les Katerkamp, etc. Kistemaker conserva l'activité de son esprit et de son corps jusqu'à l'âge de soixante-dix ans.

Il fut frappé alors d'une attaque d'apoplexie (1824); il vécut néanmoins encore dix ans, jusqu'au 2 mars 1834. Malgré ses nombreuses fonctions, Kistemaker laissa beaucoup de monuments de son application. Ses ouvrages parurent dans l'ordre suivant :

1. *Grammaire latine*, à l'usage des gymnases et des écoles, Francfort et Leipzig, 1787.

2. *Grammaire latine* pour les écoles, 1787; 2ᵉ édition corrigée, 1798.

3. *De origine ac vi verborum, ut vocant deponentium et mediorum, Græcæ linguæ, præsertim Latinæ*, 1787.

4. *Grammaire allemande*, pour les écoles du diocèse de Munster, 1787.

5. *Thucydides, editionis Bipontinæ, illustratus et emendatus*, pars I, *complectens quatuor libros priores*, 1791.

6. *Grammaire grecque*, 1791.

7. *Introduction pour une sainte vie*, traduit du français, 1792.

8. *Critique des grammaires grecque, latine et allemande*, 1787.

9. *Recueil de Racines latines*, 1794.

(1) *Voir* Arnold, *Hist. de l'Église et des hérésies*, t. III, c. 19, 3.

10. *Chrestomathia oratoria*, *in usum* 4 et 5 *class.*, 1798.

11. *Chrestomathie oratoire,* ou Recueil de passages choisis de la langue allemande, 1798.

12. *Barrathon*, poëme d'Ossian, traduit en vers, 1800.

13. *Chrestomathia poetica Latina, in usum scholarum superiorum,* 1800.

14. *Chrestomathie poétique*, à l'usage des classes de 4ᵉ et 5ᵉ, 1800.

15. *Chrestomathia Latina, pro infima et secunda classe grammatices,* 1801.

16. *Chrestomathie allemande,* pour la première et la seconde classe.

17. *Commentatio de nova exegesi præcipue Veteris Testamenti, ex collatis scriptoribus Græcis et Romanis,* 1806.

18. *Traité exégétique sur S. Matthieu*, 16, 18, 19; 19, 3-12, ou sur la primauté de Pierre et le mariage, Gœttingue, 1806.

19. *Exegesis critica in Psalmos* 67 *et* 109, et *Excursus in Dan. 3, de fornace ignis*, 1809.

20. *Prédiction de Jésus-Christ* sur le jugement de la Judée et du monde, avec des explications du discours de S. Marc, 9, 42-49, et l'examen de la traduction du Nouveau Testament par Van Ess, 1816.

21. *Canticum canticorum illustratum ex hierographia Orientalium*, 1818.

22. *Les saints Évangiles* traduits et expliqués, 4 vol., 1818-20.

23. *Les Actes des Apôtres* traduits et expliqués, 1821.

24. *Les Épîtres apostoliques* traduites et expliquées.

Il donna de plus pour d'autres ouvrages divers travaux, tels que :

1. Extraits de la septième lettre de Platon à Dion et à ses partisans, insérés dans les Dialogues choisis de Platon, par Stolberg, t. I.

2. Sur la double généalogie de Jésus-Christ, dans S. Matthieu et S. Luc, dans l'Histoire de la religion de Jésus-Christ, de Stolberg, IVᵉ et Vᵉ vol.

3. Remarques sur le livre d'Esther, également dans Stolberg.

4. Préface pour la *Bibliotheca monasteriensis* de Driver.

5. Sur la dixième ode du troisième livre d'Horace, dans le Musée du Palatinat, t. III, cah. 7.

6. Enfin un grand nombre d'articles dans les journaux et beaucoup d'autres manuscrits sur les classiques grecs et latins, qu'on trouva dans ses papiers.

HAAS.

KLAGENFURT. *Voyez* CARINTHIE.

KLÉE (HENRI) naquit le 20 avril 1800 à Munstermaifeld, petite ville près de Coblentz, d'honnêtes et laborieux artisans. En 1809 le jeune Henri, qui annonçait d'heureuses dispositions, fut placé au petit séminaire de Mayence, qui était alors une dépendance du grand séminaire, et dont les classes étaient confiées aux élèves qui avaient terminé leur théologie. On fit une exception pour Klée, qui fut chargé dès 1819 (d'autres disent en 1822) d'une classe, et nommé en 1825 professeur de philosophie et de théologie. Le 21 mai 1823 il fut ordonné prêtre; il obtint le diplôme de docteur en théologie à l'université de Wurzbourg après avoir soutenu avec éclat en 1825 une thèse *de Chiliasmo primorum sæculorum*. En 1827 parut son solide travail *sur la Confession*, ainsi que quelques articles de journaux. Son *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean* fut publié en 1829 à Mayence; son *Commentaire sur l'Épître de S. Paul aux Romains* également à Mayence en 1830. Après plusieurs appels qui lui furent adressés par les universités de Breslau et de Bonn, il se décida à accepter une chaire de dogmatique et d'exégèse dans cette dernière ville.

Il y fit paraître pendant son séjour : 1. *Système de la Dogmatique catholique,* 1831, Bonn. 2. *Encyclopédie de la Théologie,* Mayence, 1832. 3. *Explication de l'Épître aux Hébreux,* Mayence, 1833. 4. *Le Mariage,* Mayence, 1833. 5. *La Dogmatique catholique,* 3 vol., Mayence, 1834-1835. 6. *Histoire des Dogmes,* 2 vol., Mayence, 1837-1838. Après sa mort Himioben publia son *Essai de Morale,* 1840.

Tandis que Klée défendait dans tous ses ouvrages la vraie doctrine de l'Église catholique, Hermès (1) soutenait le malheureux système auquel il a attaché son nom, et suivant lequel il prétendait arriver à la science positive par le doute préalable et le pur raisonnement. Hermès combattit son puissant adversaire, qui était aussi noble que simple dans tous ses procédés, par des invectives et des intrigues auxquelles Klée n'opposa que la patience et le courage (2).

Klée, à la demande de ses auditeurs, fit un cours de morale (les Catholiques ne pouvaient s'accommoder du système de morale hermésienne d'Achterfeld), ainsi qu'un cours général de religion pour ceux qui n'étaient pas théologiens. L'archevêque de Cologne, Clément-Auguste, le nomma examinateur, et bientôt après, grâce à l'influence de Klée, les cours des Hermésiens furent déserts. Immédiatement après la mort de Möhler, en 1838, Klée fut appelé à sa place à Munich; il refusa, parce qu'il espérait pouvoir rendre encore quelques services à Bonn, malgré la difficulté des temps (on venait d'emprisonner l'archevêque). Mais voyant bientôt que son influence était de plus en plus entravée, annulée, il partit avec joie pour Munich (1839), où il fut reçu comme il le méritait; malheureusement il succomba comme Möhler à la rigueur du climat, et une fièvre nerveuse l'emporta, après de longues souffrances, le 28 juillet 1840.

Klée était d'un caractère doux et aimable; il était simple de mœurs, droit et loyal dans ses rapports, gai dans l'intimité. Ses leçons comme ses livres se distinguaient par la sagacité des vues, l'habileté de l'exposition et la beauté de la diction. Son plus important travail est sa *Dogmatique,* dont trois éditions parurent en 1835, 1839 et 1841. En comparant les travaux de Klée sur la dogmatique à ceux de ses prédécesseurs, on peut dire que ses heureuses divisions, sa méthode lumineuse et savante ont ouvert une voie nouvelle à cette science. Klée enseignait avec force et douceur, démontrant par l'intelligence ce qu'il avait nettement posé par la foi. Son but était surtout de fortifier cette foi dans le cœur de ses élèves, et de leur apprendre en même temps à penser et à étudier par eux-mêmes.

HAAS.

KLÉSEL (MELCHIOR), évêque de Neustadt et de Vienne, cardinal, naquit à Vienne en 1553. Il était le fils d'un boulanger luthérien de cette ville. Converti au Catholicisme dès l'âge de seize ans par le P. George Schérer, Jésuite plein de zèle et habile prédicateur du temps, il ramena lui-même ses parents à l'Église. Il se prépara à l'état ecclésiastique dans l'institut des Jésuites de Sainte-Barbe, à Vienne; en 1579, à peine âgé de vingt-six ans, il fut promu, grâce au mérite qu'on reconnut en lui, à la dignité de prévôt de la cathédrale de Vienne, ce qui lui donnait en même temps le titre de chancelier de l'université. Deux ans plus tard l'évêque de Passau le nomma vicaire général pour l'Autriche, sous l'Enns. Ses mœurs sévères, son talent et son zèle, auquel se joignait une sage modération, le porté-

(1) *Voy.* HERMÈS.

(2) *Voir* la notice de Haas qui précède la *Dogmatique* de Klée, Mayence, 1844, t. I, p. XXIV.

rent rapidement de dignité en dignité. En 1588 il fut nommé évêque de Neustadt, en 1598 évêque de Vienne; cependant il ne fut longtemps que l'administrateur des deux diocèses, Rome n'ayant ratifié sa nomination qu'en 1614. En 1616 le Pape le promut au cardinalat, à la demande de l'empereur Matthias, dont il était devenu le ministre tout-puissant. Klésel se montra également actif dans toutes ces positions. Naturellement éloquent, le prévôt de la cathédrale avait énergiquement combattu la doctrine protestante dans ses sermons; en sa qualité de chancelier il avait veillé à ce que le collége des professeurs ne se composât que de Catholiques. Comme official et vicaire général de l'évêque de Passau, il rétablit l'ordre dans les cures et les couvents du pays sous l'Enns, et fit, en 1590, avec l'autorisation pontificale, publier un Rituel et un Manuel pastoral pour le clergé. Comme administrateur du diocèse de Neustadt il parvint, par ses prédications, ses instructions et une sollicitude incessante, à ramener à l'Église tous les diocésains qui ne préférèrent pas émigrer. En même temps il s'efforçait d'abolir l'usage de la communion sous les deux espèces, et il prononça à cet effet, le dimanche des Rameaux 1590, un sermon célèbre, par lequel il ramena presque toute la ville de Neustadt à l'usage de la communion catholique sous une seule espèce. La même année il fut mis à la tête de la commission chargée de rappeler à la religion catholique la population égarée du duché d'Autriche. En 1596 il fit rendre un édit qui remit en vigueur les ordonnances antérieurement promulguées contre les empiétements du protestantisme, et en 1602 parut, également sous son inspiration, un décret pour les localités du pays au-dessus et au-dessous de l'Enns, qui interdisait de nouveau le culte, les écoles et les livres protestants. L'empereur Rodolphe ayant envoyé à l'archiduc Matthias un Mémoire que lui avait remis, en 1604, la noblesse luthérienne d'Autriche, et lui ayant demandé son avis sur les plaintes que contenait ce document, et, en général, sur les affaires religieuses, Matthias, d'après l'avis de Klésel, conseilla à l'empereur de retirer aux protestants la liberté religieuse qu'il leur avait accordée antérieurement, et il faut avouer que les motifs que Klésel donnait pour justifier cette abolition étaient beaucoup plus forts que ceux sur lesquels s'appuyaient alors les princes protestants pour refuser toute liberté religieuse à leurs sujets catholiques. Malheureusement les efforts de Klésel pour relever l'antique religion en Autriche échouèrent, parce que Matthias, pressé par les états protestants de Hongrie et d'Autriche, malgré toute la résistance de son ministre, leur accorda, en 1609, la liberté religieuse, tandis que l'empereur Rodolphe adressait aux Bohêmes les lettres de majesté.

Peu à peu le zèle de Klésel se calma, et la prudence de l'homme d'État finit par l'emporter trop souvent sur les exigences de la foi dans les affaires qu'il continua de diriger. Ainsi Klésel perdit insensiblement la confiance des Catholiques, sans gagner celle des protestants. On vit avec déplaisir le projet qu'il avait d'abolir la réserve ecclésiastique et d'accorder le droit de siéger et de voter dans les diètes de l'empire aux détenteurs protestants des fondations catholiques; on lui reprocha aussi d'avoir été contraire au renvoi des dissidents de la Styrie, et de n'avoir voulu faire bannir que leurs prédicateurs. On haïssait d'ailleurs dans Klésel le ministre tout-puissant de l'empereur, le parvenu qui s'était élevé de la boutique d'un boulanger aux premières dignités de l'Église et de l'État, le prélat orgueilleux qui ne cédait aux archiducs

aucune des prérogatives que lui conférait le cardinalat, le politique circonspect dont l'administration excitait le mécontentement d'une foule de gens et spécialement du roi Ferdinand et de l'archiduc Maximilien. Les Bohêmes ayant arboré le drapeau de l'insurrection, et Klésel recommandant la condescendance à l'empereur, tandis que Ferdinand, Maximilien et l'ambassadeur espagnol le poussaient en vain à opposer la force à la sédition, Ferdinand et Maximilien, dans leur dépit, en vinrent à un coup de main contre le cardinal; ils le firent saisir le 20 juillet 1618 et conduire dans le château d'Ambras, près d'Innsbruck, où on le traita en prince, tout en le surveillant strictement, et d'où on ne le transféra que quelques années plus tard dans l'abbaye de Georgeberg, près de Schwatz. Il parut alors un Mémoire pour justifier cet acte de violence dont l'empereur avait gémi sans avoir pu le prévenir ni le réparer; dans ce Mémoire on accusait Klésel d'avoir proféré des paroles vaines, orgueilleuses, criminelles, nuisibles à la réputation de l'empereur; d'avoir abusé de la confiance de ce souverain; d'avoir semé la division entre les branches espagnoles et allemandes de la maison d'Autriche; d'avoir mal administré la guerre, la justice, les finances. C'est sous cet amas d'accusations, peu fondées en général, que cet homme étonnant disparut de la scène politique. Il s'était élevé avec Matthias et tomba avec la grandeur politique de ce prince. Enfin Klésel, à la demande du Pape, fut envoyé à Rome. Il fut d'abord gardé au château Saint-Ange, où toutefois il reçut la visite des princes, des cardinaux, du Pape lui-même. Après avoir justifié toute sa conduite antérieure, et en l'absence de tout accusateur, il fut déclaré innocent et remis en liberté. Le Pape lui donna un de ses palais et le nomma membre de la congrégation de la Propagande. Urbain VIII, successeur de Grégoire, le réconcilia avec l'empereur Ferdinand; Klésel put retourner en Autriche, et fit, le 25 janvier 1628, son entrée solennelle à Vienne; il était âgé de 75 ans. Il monta encore plusieurs fois en chaire, vécut entouré de respect, et l'empereur lui-même avait recours à ses conseils. Il mourut le 18 septembre 1630 à Neustadt. Il institua le diocèse de Vienne son héritier universel, légua 50,000 florins au diocèse de Neustadt, et fonda douze places franches au pensionnat des Jésuites de Sainte-Barbe, à Vienne.

Voir A. Klein, *Histoire du Christ. en Autriche et en Styrie*, t. IV et V; Menzel, *Nouv. Hist. des Allemands*, t. V et VI; Mailâth, *Hist. de l'empire d'Autriche*, t. II, p. 357; Hammer-Purgstall, *Vie du card. Klésel*, 4 vol.

SCHRÖDL.

KLUPFEL (ENGELBERT), un des plus solides théologiens d'Allemagne du siècle dernier, naquit le 18 janvier 1733 à Wipfelden, village de la rive droite du Mein, en Franconie. Ses noms de baptême étaient Jean-André. A l'âge de sept ans il commença ses études au gymnase et termina sa philosophie à l'université de Wurzbourg.

L'amour de la science et de la retraite le portèrent à entrer dans l'ordre des Augustins. Le supérieur l'envoya à Oberndorf sur le Neckar, en Souabe; là il fit son noviciat de 1750 à 1751, et le 14 novembre il fit profession et prit le nom d'Engelbert. On le renvoya à Fribourg, en Suisse, pour y recommencer ses études de philosophie, qu'il acheva à Erfurt. En 1754 il rentra au couvent des Augustins de Fribourg en Brisgau, pour y étudier la théologie. Il fut ordonné prêtre à Constance dans le carême de 1756. Klupfel, dès qu'il eut terminé ses longues études préparatoires et reçu le sacerdoce, fut destiné à l'enseignement par ses supérieurs. Ses

connaissances acquises et ses heureuses facultés avaient nettement marqué sa voie. Il commença son enseignement au gymnase des Augustins de Munnerstadt, en Franconie, où il demeura cinq ans. Au bout de ce temps il fut chargé de professer la philosophie à Oberndorf. Il y soutint avec éclat une thèse qui fut l'occasion de sa première publication : *Eng. Klupfel. Aqua rerum corporearum primum principium, dissertatio physica, ad diem* 18 *septembr.* 1764, *in-4°*, *Rottwilæ, typis Thaddæi Feyrer.* Dans cette dissertation Klupfel soutenait les opinions philosophiques de Thalès.

Après avoir achevé le temps durant lequel il devait enseigner la philosophie on lui confia une chaire de théologie, d'abord chez les Augustins de Mayence, puis à Constance, où il publia, à l'occasion d'une discussion publique, des thèses tirées de l'histoire du culte chrétien : *Assertiones theologicæ, ad diem* 6 *maji* 1767, *Constantiæ, litt. Lobhart*, in-4°. Dans cette discussion, à laquelle assistèrent un grand nombre de professeurs de théologie des couvents de Souabe et de Suisse, Klupfel excita un tel intérêt que, la même année, il fut nommé professeur de dogmatique à l'université Albertine de Fribourg en Brisgau. Côme Schmalfus, assistant du supérieur général des Augustins de Rome, l'avait proposé pour cette chaire à l'impératrice Marie-Thérèse. Le 15 décembre 1767 il fut revêtu du doctorat en théologie à l'université de Fribourg, et dès le 17 décembre il commença son cours. A partir de ce moment il déploya de toutes manières son activité littéraire. Il fit paraître d'abord: *Dissertatio Augustiniano-theologica de statu naturæ puræ, cum theses propugnaret ex universa theologia P. Pantaleon Dietz, ord. Erem. August. A.* 1768, *mense Augusto*, in-4°, typ. J.-Andreæ Satron. Cette dissertation lui attira des adversaires et des ennemis, si bien qu'il se crut obligé de publier une justification : *Engl. Klupfel, de Eximiis Dotibus humanæ naturæ ante peccatum, liber apologeticus adversus nuperrimum accusatorem*, in-8°, Friburg., typ. J.-Andr. Satron, 1769. Cette discussion achevée il put continuer paisiblement à enseigner et à écrire. Il donna alors successivement : *Christus Dominus, sacerdos secundum ordinem Melchisedech, dissertatio cum thesibus ex universa theologia, A. D.* 1772, *mense januario*, in-4°, Frib., J.-Andr. Satron; *Dissertatio theologica de precibus pro defunctis, una cum positionibus ex universa theologia*, *A. D.* 1773, Frib., in-4°, Satron. — En même temps Klupfel fonda une revue de théologie critique, par laquelle il exerça une puissante influence sur la direction scientifique de son temps. La plupart des dissertations et des articles critiques de sa Revue étaient dus à sa plume. Il y combattait surtout la direction rationaliste du professeur Jean-Salomon Semler, de Halle (1), auquel il adressa quatre lettres explicites sur sa doctrine. L'école socinienne et déiste de l'époque, abandonnant le champ de la discussion scientifique, eut recours, contre un adversaire aussi gênant que Klupfel, au gouvernement prussien, qui, par la bouche de son ambassadeur à Vienne, éleva auprès de l'impératrice des plaintes formelles contre l'ardent polémiste. Heureusement cette fois la vérité et la justice triomphèrent : Klupfel ne fut point abandonné par l'impératrice. La Revue de Klupfel portait le titre de *Nova Bibliotheca ecclesiastica Friburgensis, fasciculus I*, Frib. Brisg. typis J.-Andr. Satron, 1775, in-8°; *fascicul. II, III, IV*,

(1) *Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam, auditorum usui destinata*, Halæ, Hemerde, 1774, in-8°.

1775; *volum. II*, Ulmæ, apud Stettin, 1776; *volum. III*, 1777; *volum. IV*, 1779. Longtemps interrompue, elle reparut en 1790, *Nov. Bibl. eccles. Friburg., vol. VII, fascicul., III, IV*, 1790.

Pendant que Klupfel travaillait à cette Revue importante, il fit paraître diverses dissertations à part, telles que : *Tertulliani mens de indissolubilitate matrimonii infidelium altero converso*, imprimé dans *Rieggeri Oblectamentis historiæ et juris ecclesiastici*, P. I, Ulmæ, 1776, in-8°; *Dissertatio historico-theologica de libellis martyrum*, Frib. Brisg., 1777, in-8°, Satron; puis contre Laurent Isenbiel : *Vindiciæ vaticinii Jesaiæ*, 7, 14, *de Emmanuele*, Frib. Brisg., 1779, in-4°. Satron; *Commentatio historica sistens Lutheranorum novissima dissidia de canone divinarum Scripturarum*, Constantiæ, 1780, in-8°, Lydolph.

En même temps il commença une revue théologique de la littérature ecclésiastique de l'antiquité, sous ce titre : *Engelb. Klupfelii vetus Bibliotheca ecclesiastica, vol. I, pars prior*, Frib., 1780, in-8°, Satron, Wagner. — Au moment où l'empereur Joseph II passa à Fribourg parut : *Panegyricus Josepho II, Rom. Imperatori, nomine musarum Friburgens., ann.* 1777, *dictus ab Engelb. Klupfelio*, Frib., in-fol. — A la mort de l'impératrice Marie-Thérèse il eut le douloureux honneur de prononcer au nom de ses collègues l'oraison funèbre de la puissante et haute protectrice de l'université : *Oratio in obitum Mariæ-Theresiæ, Roman. Imperatricis, cum academia Friburgensis, diebus* 16, 17, 18 *januarii* 1781, *eidem solemniter parentaret*, Friburg., in-fol., Satron.

Ce fut à cette époque (1780) qu'il publia le jugement par lequel il condamnait l'opinion de Martin Wiehrl, professeur de Bade, qui soutenait que « l'amour-propre est le mobile primitif et unique des actions de l'homme, » condamnation à laquelle adhérèrent les universités de Prague, Fulde, Salzbourg et Göttingue.

En 1780 Louis d'Erthal, évêque de Wurzbourg, appela Klupfel en qualité de professeur de l'université de cette ville; mais Klupfel refusa et demeura à Fribourg.

Il repoussa de même un appel de l'empereur Joseph II, qui, en 1789, voulut qu'il remplît la chaire de dogmatique vacante de Vienne, dont les deux précédents titulaires, Gervasio et Bertieri, avaient été promus, l'un à l'évêché de Gallipoli, l'autre à celui de Côme. Le modeste professeur, qui vivait surtout pour la science, pria l'empereur d'agréer ses excuses et de l'autoriser à continuer son enseignement à Fribourg. C'est alors qu'il publia ses *Institutions théologiques*, qui furent bientôt adoptées dans toutes les universités d'Autriche, sous le titre *Engelb. Klupfelii Institutiones Theologiæ dogmaticæ, in usum auditorum*, pars I et II, Vindobonæ, 1789, in-8°; Binz, edit. secunda, 1802; tertia, 1807.

Après sa mort une quatrième édition de cet ouvrage parut avec des additions du professeur Grégoire-Thomas Ziegler (plus tard évêque de Linz), à Vienne, 1821.

Klupfel, écrivant le latin d'une manière tout à fait classique, fut chargé de traduire la Théologie pastorale du professeur Giftschütz, à l'usage des universités de l'empire, principalement de la Hongrie et de la Pologne. Cette traduction parut sous le titre : *Franc. Giftschütz Institutiones Theologiæ pastoralis, Latine redditæ*, Viennæ, 1789, P. I, II, in-8°. Déjà, avant cette publication, Klupfel avait, sur la même matière, fait paraître le *Recueil des Ordonnances et Mandements épiscopaux qui ont paru en Allemagne de-*

puis 1780, *pour servir à la connaissance du droit ecclésiastique et du droit politique de l'Allemagne*, publié par Eng. Klupfel, 1 vol., Strasbourg, librairie de l'université, 1786, in-8°.

Cependant, au milieu de ces graves travaux et de ces sérieuses publications, Klupfel trouvait encore le temps de se reposer et de se distraire par des productions poétiques. Il composa ainsi : *Elegia de urbe Brisacensi*, 1793 *deleta*, et *Adhortatio ad Germaniam*, Constantiæ, 1794, in-4°. — Il recueillit et rédigea avec soin les documents concernant la vie du premier poëte allemand couronné, Conrad Celtes, qui était son compatriote. Cette biographie dénote une rare érudition et une connaissance merveilleuse de l'histoire et de tout ce qui se rapporte au quinzième siècle ; l'auteur consulta les pièces les plus anciennes et les plus variées, les manuscrits les plus difficiles à déchiffrer, les inscriptions les moins commodes à interpréter. Cette biographie ne fut pas imprimée du vivant de l'auteur, qui en donna lui-même les motifs dans une lettre intitulée : *Engelb. Klupfel, theologi Friburgensis, ad D. Michaelem Feder, bibliothecarum academic. et theologic. professorem Wurzburgi, epistola de causa dilatæ editionis Vitæ Conradi Celtis Protucii*, Friburgi, 1799, in-4°. Après le décès de l'auteur, l'université de Fribourg fit imprimer cette biographie si remarquable, par les soins des professeurs Ruef et Zell, sous le titre : *de Vita et Scriptis Conradi Celtis Protucii, præcipui renascentium in Germania literarum restauratoris, primique Germanorum poetæ laureati, opus posthumum B. Engelberti Klupfelii, partic. I, Friburgi*, 1813, *typis academis, jusqu'à partic. XII*, 1827, *typis Wanglerianis*, in-4°.

Klupfel, âgé de soixante-dix ans, donna sa démission de toutes ses fonctions pour mettre, comme il le disait dans sa lettre à l'université, un intervalle entre le devoir accompli et la mort prochaine : *Oportet esse interstitium mortem inter et officium*. Cependant il ne fut point inactif, même durant sa retraite, qu'il prit en 1805. Il publia, durant les dernières années de sa vie : *Commonitorium S. Vincentii Lerinensis, præmisit epistolam et prolegomena ac notis illustravit Eng. Klupfel*, Viennæ, 1809, in-8°, et la même année : *Eng. Klupfel, theologi Friburgensis, Necrologium sodalium et amicorum litteratorum qui auctore superstite diem suam obierunt; Friburgi et Constantiæ, in officina libraria Herderiana*, 1809, in-8°.

Son dernier écrit, qui ne fut publié qu'après sa mort, fut : *Eng. Klupfel, theologi Friburgensis, septem Psalmi pœnitentiales, paraphrasi elegiaca et expositione prosaica illustrati, accedunt in eosdem notæ criticæ, una cum oratione : Ante oculos tuos, Domine; Vindobonæ, typis congregationis Mechitaristicæ*, 1823, in-8°.

Klupfel mourut le 8 juillet 1811. On put dire de lui : *Didici, docui*. Il avait passé sa vie à étudier, toujours simple, sévère et modeste dans ses mœurs, fidèle à l'Église, pieux et craignant Dieu. Il légua sa riche et précieuse bibliothèque à l'université de Fribourg. On y compte, entre autres, un recueil de plus de cinq mille dissertations savantes, quelques-unes extrêmement rares.

Cf. Dr Hug, *Elogium Eng. Klupfelii; Friburgi et Constantiæ, in officina libraria Herderiana*, 1811, in-8°; Dr Ruef, *Vita Klupfelii*, dans la préface au fasc. I *de Vita et Scriptis Conradi Celtis Protucii*, Friburgi, 1813, in-4°.

L. Buchegger.

KNAPP (George-Chrétien), théologien protestant, né le 12 septembre

1753 à Glaucha, près de Halle, étudia dans cette ville et à Göttingue. Après un voyage à travers l'Allemagne il reçut, en 1775, le grade de maître en philosophie à l'université de Halle; en 1777 il devint professeur extraordinaire; en 1782, à l'âge de vingt-neuf ans, professeur ordinaire de théologie; deux ans après il prit le grade de docteur. Il devint ensuite en très-peu de temps directeur des fondations de Frank et du séminaire.

En 1816 il fut nommé, avec Niemeyer et Wagnitz, membre du consistoire prussien de la province de Saxe, membre de plusieurs sociétés savantes, et en 1820 doyen de la faculté. En 1825 il célébra le jubilé d'un enseignement d'un demi-siècle.

Après une longue et douloureuse maladie il mourut le 14 octobre 1825. Ses leçons solides et spirituelles, qui attiraient un nombreux auditoire, s'occupèrent successivement de l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la dogmatique et de l'histoire de l'Église. Son caractère était profondément religieux, sa conscience très-délicate, son esprit très-impartial. L'ambition et le désir de la gloire lui étaient complétement étrangers. Enseigner et faire du bien était toute sa préoccupation. Nous ne citerons de ses vingt-trois ouvrages que les suivants : *Traduction des Psaumes, avec des notes,* Halle, 1778; *Novum text. Græc. recognovit atque insigniores lectionum varietates et argumentorum notationes subjunxit, editio tertia,* Halæ, 1824; *Nouvelle Histoire des Missions évangéliques*, Halle, 1799-1825, 18 cahiers; *Leçons sur la Foi chrétienne,* publiées par le docteur Charles Philo, Halle, 1827, 2 vol.

Cf. Fuhrmann, *Lexique de la Religion et de l'Égl.*, t. II, p. 587 ; *Théologiens savants de l'Allemagne,* du Dr H. Döring, t. II, p. 134; Piérer, *Lexiq. univers.*, t. XVI, p. 248.

KNEPH. *Voyez* EMANATION.

KNIGGE. *Voyez* ILLUMINÉS.

KNIPPERDOLLING. *Voyez* ANABAPTISTES.

KNOX (JEAN), réformateur de l'Écosse, naquit en 1505, d'une famille bourgeoise, probablement à Grifford, village à l'ouest de Lothian. Il étudia la philosophie et la théologie à Saint-André, fut ordonné prêtre en 1530, et nommé professeur de philosophie à l'université de cette ville. S. Augustin et S. Jérôme étaient ses auteurs favoris. La vie peu sacerdotale du clergé écossais, dit-on, l'éloigna de l'Église; il est certain que dès 1535 il s'en sépara intérieurement et chercha à justifier sa défection par l'horreur qu'il éprouvait des prétendus abus dont il se disait témoin. Cependant avant 1542 il ne se déclara point protestant. A cette époque la réforme avait déjà gagné du terrain en Écosse. Ayant vivement attaqué dans ses cours de philosophie la constitution de l'antique Église, il ne se crut pas en sûreté en face du cardinal Béatoun, dont le zèle était toujours en éveil ; il se retira au sud de l'Écosse, se déclara publiquement et résolûment partisan des nouveautés religieuses, et fut dès lors, sur les plaintes du clergé, excommunié par le cardinal.

Il accepta dans une famille réformée la place de précepteur, et résolut enfin de se soustraire à la surveillance des supérieurs ecclésiastiques en se rendant en Angleterre aux confins de l'Écosse, où tous les apostats repoussés par les évêques d'Écosse trouvaient un asile. Mécontent de la réforme bâtarde d'Henri VIII, et irrité contre la suprématie religieuse que s'était arrogée le souverain, en la refusant au Pape, Knox voulut recommencer ses études dans une université d'Allemagne. Il fut détourné de ce projet par ses amis, et vers Pâques 1547 il se retira avec les fils d'un de ses protecteurs dans le castel

de Saint-André, qui avait été occupé par les assassins du cardinal Béatoun (tué le 29 mai 1546). Quoiqu'on ne puisse pas démontrer que Knox prit part à cet assassinat, son panégyriste, M'Crie, est obligé d'avouer que Knox l'approuva, et qu'il avait, ainsi que son ami Buchanan, poussé si loin la doctrine de la légitimité du meurtre des tyrans qu'il reconnaissait à chacun le droit de les tuer (1). Ses efforts finirent par entraîner toute la garnison dans les idées nouvelles ; mais le castel tomba aux mains de l'armée auxiliaire française ; Knox fut emmené prisonnier de guerre et demeura dix-neuf mois sur les galères. Ayant recouvré sa liberté en février 1549, il revint en Angleterre, où le système de la réforme s'était complétement modifié. Il devint chapelain d'Édouard VI, prit jusqu'en 1554 une part active au triomphe du système calviniste, et excita souvent les soupçons et les inquiétudes de la cour elle-même par ses sorties furieuses contre tous ses adversaires. A la mort d'Édouard VI, survenue le 6 juillet 1553, le système religieux changea encore une fois en Angleterre. Le peuple manifesta, à l'occasion du couronnement d'une reine catholique, une joie si exaltée que Knox se retira au nord, pour y attendre les premières mesures que prendrait le gouvernement. Dès qu'il vit l'esprit de douceur qui les animait, il revint dans les provinces du sud, prêcha durant l'automne dans les comtés de Kent et de Buckingham, et se rendit en hiver à Londres, où il demeura chez des amis. Tandis que le parlement décrétait la restauration du Catholicisme et rendait la position des dissidents de moins en moins sûre, Knox eut des désagréments avec son beau-père, qui ne voulait pas rendre public le mariage de sa fille, on ignore pour quels motifs. Knox quitta alors l'Angleterre, aborda le 28 juin 1554 à Dieppe, en Normandie, fit de là un voyage en Suisse, revint à Dieppe, se rendit encore une fois à Genève, où il demeura chez son ami Calvin, et d'où, vers la fin de l'année, il publia son *Avertissement à la nation anglaise*, dans lequel il laissa éclater toute l'intempérance de son humeur (il s'était aussi arrêté pendant quelque temps à Francfort-sur-le-Mein, mais il y était entré en démêlé avec la communauté anglaise fixée dans cette ville).

Durant l'automne de 1555 il fit une visite en Écosse, y prêcha dans diverses localités, puis revint à Genève en 1556.

Là, outre l'active correspondance qu'il entretenait avec ses partisans d'Angleterre et d'Écosse, il se mit à travailler à une traduction anglaise de la Bible, et publia *le Premier Son de la trompette contre le monstrueux gouvernement des femmes*, qui contribua à augmenter les difficultés du règne de Marie. Tout le livre repose sur cette assertion fondamentale : « La transmission d'une puissance souveraine, toute espèce de domination sur un royaume, une nation ou une ville, entre les mains d'une femme, est contraire à la loi naturelle, à la volonté révélée de Dieu, à l'ordre établi par lui dans le monde, et est, par conséquent, un outrage à Dieu, au bon sens et à la justice. » Mais les principes sur lesquels il s'appuyait et la grossièreté de son langage choquèrent les Anglais, qui, après la mort de Marie, étaient sous la domination d'Élisabeth. Knox, qui avait fait venir sa femme et sa famille à Genève, en repartit pour la dernière fois en janvier 1559, quoiqu'il y eût reçu le droit de bourgeoisie, et aborda en Écosse.

Alors commença, à proprement dire, l'œuvre de sa réforme. Il avait toujours

(1) Voir *Vie du réformateur Knox*, par Thomas M'Crie.

recommandé à ses partisans de recourir ouvertement à la force pour abolir le culte de l'idolâtrie (le Catholicisme). Hume dit à ce propos : « Les principes politiques de cet homme étaient aussi anarchiques que ses principes théologiques étaient insensés(1). » Durant la guerre civile allumée en Écosse entre la régente, mère de la reine, et la noblesse, Knox s'attacha à ce dernier parti; ses ardentes prédications eurent pour conséquence le pillage et la dévastation des couvents et des églises. Il se forma une société, dite la Congrégation du Christ, dont les membres s'engagaient à détruire par la violence toutes les églises situées dans leurs domaines. Ils parvinrent à s'emparer d'Édimbourg; la régente fut obligée de se retirer avec ses troupes à Dunbar, et Knox fut nommé prédicateur de la capitale; mais, Édimbourg étant retombé au pouvoir de la reine, Knox parcourut le pays, prêchant partout la révolte et invoquant le secours de l'Angleterre. Enfin le comte Arvan, autrefois régent du royaume, qui avait favorisé les novateurs durant son administration, s'étant associé à la Congrégation du Christ, la régente fut vaincue, déposée; un nouveau conseil de régence fut créé, et Knox en fut nommé membre. Bientôt après la reine-mère mourut. Conformément au traité intervenu entre l'Angleterre, l'Écosse et la France, les troupes auxiliaires de France durent abandonner l'Écosse; les révoltés furent amnistiés, et l'on fit droit à leurs griefs. La guerre civile se perpétua encore pendant un an et ne finit que lorsque le pays fut complétement soumis à la Congrégation du Christ. Ce fut le coup de grâce pour l'Église catholique. Les prêtres survivants considérèrent leur cause comme perdue et abandonnèrent leurs églises aux protestants. Le parlement, qui s'était réuni en juillet et qui avait été prorogé jusqu'au 1er août, sanctionna le symbole de foi proposé par les prédicateurs réformés (17 août), et un décret du 24 août abolit la juridiction du Pape dans le royaume, interdit d'entendre la messe, sous peine, la première fois, de la confiscation des biens, la seconde du bannissement, et la troisième de l'échafaud; enfin il annula toutes les lois rendues en faveur des Catholiques au détriment des réformés. Ainsi s'établit la réforme en Écosse, par la sédition, la violence, le fer et le feu. Mahomet et ses successeurs avaient été plus doux, plus humains et plus patients dans leur lutte contre le Christianisme.

(1) *Hist. d'Angleterre*, édit. Frankenthal, 7, t. X, p. 90.

Après la mort de son époux François II, roi de France, Marie Stuart, héritière légitime du trône, revint en Écosse, rappelée par la noblesse (1561). Knox ne tarda pas à s'élever, avec sa violence habituelle, contre le culte catholique introduit dans la chapelle royale, et excita une sédition au milieu de laquelle la populace se précipita jusque dans la chapelle de la reine. En vain Marie Stuart porta la condescendance jusqu'à faire paraître ce farouche réformateur devant elle et à conférer personnellement avec lui. Le grossier apôtre, dit Hume (1), ne rougit pas de nous apprendre qu'un jour il rudoya tellement la reine qu'elle perdit toute contenance et fondit en larmes devant lui. Knox montre un orgueil visible et une satisfaction intime en racontant cette prouesse. La chaire n'était plus pour Knox qu'une tribune où il fulminait incessamment contre les vices de la cour. Il prit de nouveau de l'ascendant sur le public que, de tout temps, le scandale amuse. Malheureusement la conduite de la reine, et notamment son

(1) L. c., p. 91.

mariage avec Bothwell, meurtrier de son mari, prêtait aux diatribes du prédicateur. Tandis que les tribunaux faisaient comparaître quelques-uns des séditieux, coupables des excès qui avaient affligé la reine, Knox publiait un écrit d'une violence inouie. Il fut accusé de haute trahison, comparut devant la justice et fut absous, en décembre 1563; son acquittement fut un vrai triomphe pour lui et son parti. On connaît la triste fin du règne de Marie Stuart : elle fut obligée d'abdiquer en faveur de son fils, Jacques VI, âgé d'un an (1), et finit par trouver auprès d'Élisabeth, son ennemie irréconciliable, à laquelle elle avait demandé un asile, la prison et la mort. Le 29 juillet 1567 Knox prêcha à l'occasion du couronnement de Jacques VI dans l'église paroissiale de Stirling.

Il fut des plus actifs dans les conseils où se décida le sort de la reine, alors provisoirement enfermée dans le château de Lochleven. Un parti demandait qu'on lui permît d'abandonner le royaume; un autre proposait une captivité perpétuelle. Knox, et avec lui les principaux prédicateurs, exigeait qu'on la mît à mort, non en vue de sa conduite politique, mais en punition de ses crimes personnels, notamment des meurtres et des adultères qu'elle avait commis, lesquels devaient être châtiés même chez les plus hauts personnages. Après la fuite de la reine, Knox déclara que la guerre civile qui en était résultée était le juste châtiment de l'inexcusable douceur qu'on avait montrée à son égard. Le 15 décembre Knox prêcha de nouveau à l'ouverture du parlement et l'exhorta à s'occuper avant tout des affaires religieuses. Le parlement confirma tous les actes qui en 1560 avaient été publiés en faveur des protestants contre les Catholiques; il établit en principe et en loi de l'État qu'à l'avenir les rois d'Écosse, avant de monter sur le trône, jureraient le maintien du protestantisme, et il ordonna que toutes les fonctions de l'État non héréditaires ne seraient occupées que par des protestants. Il régla de même toutes les autres affaires relatives à l'Église. Knox avait atteint son but : le Catholicisme était, de fait et de droit, aboli en Écosse. Il continua toutefois à prêcher avec sa véhémence ordinaire, et se créa de nouveaux ennemis parmi les partisans de Marie Stuart. A la suite d'une discussion qu'il eut à Édimbourg avec ce parti, qu'il avait attaqué du haut de la chaire, il fut obligé encore une fois de s'enfuir à Saint-André (5 mai 1571), et il ne put revenir qu'au mois d'août 1572, les partisans de la reine ayant quitté la ville. Il mourut dès l'automne 1572, à l'âge de soixante-sept ans, laissant une seconde femme veuve avec cinq enfants. On n'a pas écrit encore une vie impartiale de cet homme; l'ouvrage de M'Crie est un panégyrique.

Cf. Knox, *Hist. of the ref. of Scotl.*, 1567; Niemeyer, *Vie de Knox*, Leipz., 1824; Böhme, *Huit livres de la réforme de l'Église en Angleterre*, Altona, 1734, p. 363-69, et l'art. ÉCOSSE.

FEHR.

KNUT. *Voyez* CANUT.

KNUTSEN. *Voyez* CONSCIENTIARII.

KODDE. *Voyez* COLLÉGIENS.

KOHELETH. *Voyez* ECCLÉSIASTE.

KOHEN. *Voyez* COHEN.

KOHLER (JÉRÔME), fanatique visionnaire de Brugglen, dans le canton de Berne, fondateur d'une secte, fut exécuté publiquement le 16 janvier 1753, d'après les ordres du bailli, du grand et du petit conseil de Berne; on l'étrangla d'abord, puis on le brûla, « comme séducteur, imposteur et abominable blasphémateur. » L'arrêt de mort énonce les sept points suivants comme principaux crimes du visionnaire :

(1) *Voy.* JACQUES Ier.

1. Il s'était vanté d'une mission extraordinaire et d'une illumination spéciale, de hautes révélations et d'un commerce direct avec Dieu et le Sauveur.

2. Il s'était fait passer, avec son frère Chrétien Kohler, pour les deux témoins dont parle l'Apocalypse (1).

3. Il avait annoncé plusieurs fois à jour et heure fixes le jugement de Dieu et la fin du monde, en ajoutant qu'il aiderait alors Dieu à juger le monde.

4. Il avait enseigné que quiconque n'admettait pas sa doctrine ne pourrait être sauvé;

5. Qu'on peut obtenir la rémission des péchés contre le Fils de Dieu, mais qu'on ne pardonnerait pas dans l'éternité ce qui se disait contre lui Kohler et Élisabeth Kissling;

6. Que la lecture, la prière et les autres pratiques chrétiennes sont inutiles; écouter des sermons n'a aucune valeur, les prédicants n'étant que des scribes qui n'ont pas de vie; tous ceux qui vont à l'église sont, sans exception, damnés.

7. En revanche, ceux qui sont graciés peuvent, sans perdre leur béatitude, faire tout ce qu'ils veulent. La défense de la fornication ne concerne que ceux qui sont encore sous la loi, mais non ceux qui sont sous la grâce.

Ce dernier point est un prélude du mormonisme moderne. Kohler n'en était pas resté à la théorie, pas plus que les mormons; il entraînait tous ceux qu'il pouvait aux désordres les plus honteux.

Nous voyons du reste que la république de Berne, ennemie jurée, comme tous les États protestants, de l'Inquisition et de ses prétendus excès, en pratiquait parfaitement les rigueurs au milieu du dix-huitième siècle (1753), et qu'un hérétique qui avait causé bien moins de troubles et de malheurs que Hus fut exécuté à peu près de la même manière, et cela trois cent cinquante ans plus tard, et alors que Kohler s'était repenti et rétracté, ce qu'on n'avait jamais pu obtenir de Hus.

Cf. *Nouveaux Documents pour les causes théolog.*, année 1753, Leipz., p. 848, et année 1754.

(1) Ch. 11.

KOLBERG, forteresse de la province prussienne de Poméranie, qui existait déjà au dixième siècle. C'était un siége épiscopal. La première annonce du Christianisme qui retentit en Poméranie vint de Pologne. Othon III ayant, à la fin du dixième siècle, accompli un pèlerinage au tombeau de S. Adalbert (1), obtint que Gnesen (2) fût érigé en archevêché, et qu'on lui subordonnât les évêchés de Kolberg, Cracovie et Breslau (3). Mais l'évêché de Kolberg ne dura pas plus que la vie de son premier évêque. En 1227 Kolberg fut échangé par le duc de Poméranie contre l'abbaye de Kamin, et le vieux château fut converti en un couvent. En 1530 la ville devint protestante.

KOLOCZA, province ecclésiastique de Hongrie (4), renferme, avec l'archevêché de ce nom, au sud, les diocèses de Csanad et de Grand-Varadin (*Gross-Wardein*), du rit latin; dans la partie sud-est de la Hongrie, le diocèse de Transylvanie, du rit latin, dans la province de ce nom, et les trois évêchés croates-slavons, Agram, Diakovar et Zengh.

A. Archevêché : *Kolocza et Bacs* (*archiepiscopatus Colocensis et Baciensis, canonice uniti*).

Ce diocèse considère S. Étienne, roi de Hongrie, et S. Ladislas comme ses fondateurs. S. Étienne bâtit à Kolocza une superbe cathédrale en l'honneur de l'Assomption de la Ste Vierge, et nomma pour premier évêque

(1) *Voy.* Adalbert.
(2) *Voy.* Gnesen.
(3) *Voy.* Cracovie, Breslau.
(4) *Voy.* Erlau et Gran.

un ancien moine de S. Alexis, à Rome, qui avait été premier abbé du couvent des Bénédictins du Martinsberg, en Hongrie, nommé Anastase ou Astric, lequel avait été chercher la sainte couronne auprès du Pape Sylvestre, et avait été sacré évêque à cette occasion à Rome. Astric obtint plus tard, comme administrateur de l'archevêché de Gran, le titre d'archevêque; il vint à ce titre au concile de Francfort, en 1007; mais il ne le légua pas à son successeur.

Ce ne fut qu'en 1135 que l'évêché de Kolocza fut érigé en archevêché, lorsqu'il fut canoniquement réuni à l'archevêché de Bacs, fondé, suivant les uns, par S. Étienne, et érigé en archevêché par S. Ladislas; fondé seulement, d'après d'autres, par S. Ladislas, au commencement du onzième siècle. Il compta jusqu'en 1135 7 évêques, depuis lors 64 archevêques. Il s'étend sur *le comitat de Bacs, une partie du comitat de Pesth et une petite portion* de celui de Csongrad. Il comprend :

Canonicats titulaires	10
Canonicats honoraires	8
Abbayes titulaires	8
Prévôtés titulaires	10

Il est divisé en 3 archidiaconés (la cathédrale ou Kolocza, Bacs et Theiss), qui comptaient en 1847 :

Paroisses	103
Prêtres	246
Élèves du séminaire	38
Maisons religieuses	5

De plus :

Catholiques	355,474
Grecs unis	6,626
Arméniens	26
Grecs non unis	131,591
Luthériens	51,922
Calvinistes	35,601
Juifs	9,675
Total	590,915

B. Évêchés suffragants.

1. *Csanad*. Ce diocèse doit son origine au roi S. Étienne, qui, après avoir vaincu le prince Achtum ou Ahton, destina sa résidence, Morosséna (plus tard appelé Cenad, Csanad), à être un siége épiscopal, et y plaça, vers 1035, S. Gérard, jadis abbé de Saint-Georges, à Venise, puis ermite à Bakonybeel. Gérard obtint la palme du martyre dans la persécution que, sous Vatha, les Hongrois du Blocksberg, près d'Ofen (*mons S. Gerardi*), qui étaient retombés dans leurs superstitions païennes, exercèrent contre les Chrétiens. Le diocèse embrasse les comitats de Temeser, Toronthal, Krasso, Arad, Csanad, une petite partie du comitat de Csongrad, et les districts limitrophes de l'Illyrie, de l'Allemagne et du banat de Valachie. Il compte :

Canonicats titulaires	6
Canonicats honoraires	6
Abbayes	7
Prévôtés	3

Il est divisé en 21 décanats, qui comprenaient en 1846 :

Paroisses	182
Ecclésiastiques	259
Élèves du séminaire	54
Religieux dans 11 maisons	120

De plus :

Catholiques	434,418
Grecs unis	23,502
Grecs non unis	976,852
Luthériens	31,630
Calvinistes	32,633
Juifs	12,288
Total	1,511,323

2. *Grand-Varadin* (*Gross-Wardein*), diocèse du rit latin (*diœcesis Magno-Varadinensis*). Il fut, d'après l'opinion commune, fondé par S. Étienne, qui bâtit en l'honneur de la Ste Vierge une église à Byhor (Bihar), autrefois résidence du prince Menumorouth, beau-père d'Arpad, et la destina à être la cathédrale du nouvel évêque de Byhor. Son nom actuel lui fut donné par le roi S. Ladislas, qui

consacra une seconde église à la Mère de Dieu, en fit la cathédrale de l'évêché futur de Varadin, et y établit vingt-quatre chanoines et un prévôt. D'après d'autres, c'est S. Ladislas (1077-1095) qui fut le fondateur de cet évêché. Il y a beaucoup d'obscurité sur le nombre des évêques qui précédèrent Sixte, vers 1163. Le diocèse, qui comprend les comitats de Bihar, Bekes, Krasznaz et Szolnok-Moyen, compte :

Canonicats titulaires	16
Canonicats honoraires	6
Abbayes	14
Prévôtés	17

Il est divisé en 4 archidiaconés (celui de la cathédrale, Bekes, Krasnaz et Szolnok-Moyen), et comptait en 1842 :

Paroisses	57
Chapellenies paroissiales	4
Prêtres	110
Religieux	59
Élèves du séminaire	16

De plus .

Catholiques	66,730
Grecs-unis	119,238
Grecs non unis	141,473
Luthériens	62,111
Calvinistes	342,538
Juifs	8,011
Total . . .	740,101

3. *Transylvanie,* du rit latin (*episcopatus Ultrasylvanus, Transylvanus*). Ce diocèse doit aussi son origine à S. Étienne. Après avoir vaincu Gyula le Jeune, cousin de sa mère, duc de Transylvanie, et païen obstiné, il s'efforça de gagner les habitants du duché à la foi chrétienne. Pour assurer les progrès de cette église nouvelle il mit un évêque à sa tête, érigea une cathédrale à Alba Julia, où Gyula avait eu sa résidence (plus tard Alba Carolina, Carlsbourg), et l'enrichit des biens qui avaient appartenu au duc vaincu. Ce diocèse s'étendait originairement sur toute la Transylvanie, à l'exception des parties méridionales du pays, encore désertes au temps de la fondation, et possédées plus tard par les Scckler et les Saxons, qui honoraient comme leur pasteur suprême l'évêque moldo-valaque de Milkovia, plus tard l'archevêque de Gran, et ne furent incorporées qu'en 1771 aux décanats d'Hermanstadt et de Cronstadt, du diocèse de Transylvanie.

Aujourd'hui l'évêché comprend toute la Transylvanie, sauf les comitats de Krasznaz et de Szolnok-Moyen, qui appartiennent au diocèse de Grand-Varadin. Il comptait en 1844 :

Canonicats titulaires	10
Canonicats honoraires	10
Abbayes	6
Prévôtés	2
Archidiaconés	15
Paroisses	208
Prêtres	244
Élèves du séminaire	44
Religieux	267
Catholiques	221,986

4. *Agram* (*d. Zagrabiensis*). Ce diocèse fut probablement fondé en 1092 par S. Ladislas dans le pays soumis par lui, après la mort du dernier rejeton des rois de Croatie. Son premier évêque se nommait Duh ; l'évêque de 1851 était le 74e dans la série.

La cathédrale d'Agram a 21 canonicats titulaires et 6 canonicats honoraires; le chapitre collégial de Chaszmas a 7 chanoines titulaires et 6 honoraires.

Le diocèse comptait en 1845 :

Prieuré	1
Abbayes	9
Prévôtés	6
Archidiaconés	15
Paroisses	343
Prêtres	700
Élèves du séminaire	143
Religieux dans 18 maisons	238

Le diocèse embrasse les comitats de Warasdin, de Kreutz et la majeure partie de celui d'Agram, en Croatie, de Poséga et une partie de celui de Werowitz en Esclavonie; la partie du comi-

tat de Kalad située entre la Mur et la Draw, en Hongrie; puis les cercles du premier et second bannat, de Kreutz, Gradisca, Saint-George, et une partie des confins militaires de Sluin.

5. *Bosnie* ou *Diakovar et Syrmie* (*episcopatus Bosnensis seu Diacovariensis et Syrmiensis*). Ce diocèse fut érigé en 1773 par le Pape Clément XIV, à la demande de Marie-Thérèse, et formé des deux diocèses de Bosnie et de Syrmie.

Le diocèse de *Bosnie*, qu'on fait remonter jusqu'au sixième siècle, eut, au douzième siècle, des évêques grecs, dont quelques-uns, appartenant à la secte des Patarins, favorisèrent la propagation de cette hérésie. Cette circonstance détermina le Pape Innocent III et ses successeurs Honorius III et Grégoire IX, ainsi que les rois de Hongrie, au pouvoir desquels la Bosnie tomba de bonne heure, à fonder le nouveau diocèse de Bosnie, pour en extirper l'hérésie en y plaçant des évêques orthodoxes. Après les travaux préparatoires de l'actif Ugrinus, archevêque de Kolocza, en 1234, Jean le Teutonique devint le premier évêque de la nouvelle série de prélats du rit latin et catholique qui montèrent sur le siége de Bosnie. Ses successeurs établirent leur siége à Sérajévo, en Bosnie, jusqu'au milieu du quinzième siècle; à cette époque, chassés par les Turcs, ils revinrent en deçà de la Save, s'établirent à Diakovar, qui appartenait au diocèse de Cinq-Églises, administrant un petit district entre la Drave et la Save, d'abord avec les pouvoirs de vicaires généraux, plus tard comme évêques propres. Les évêques de Bosnie appartinrent autrefois tantôt à la juridiction métropolitaine de l'archevêque de Raguse, tantôt à celle des archevêques de Spalatro; enfin, au commencement du quatorzième siècle, ils furent attribués à la province ecclésiastique de Kolocza.

L'évêché de *Syrmie* dut son origine à Ugrinus, archevêque de Kolocza, qui, pour lutter plus victorieusement contre les envahissements de l'hérésie des Patarins, partant de la Bosnie, obtint, vers 1230, du Pape Grégoire IX l'érection d'un nouveau diocèse, dont le siége fut d'abord au couvent de Cachet, ou Keu, ou Köw, sur le Danube, puis à Mitrowitz et Banmonostra, en Syrmie. Son ressort, d'abord très-petit, s'augmenta plus tard et s'étendit sur la région située entre la Drave, la Save et le Danube, à l'est du diocèse de Dakovar, et, après l'expulsion des Turcs, au dix-huitième siècle, sur toute la Bosnie. Le premier évêque connu est Olivérius, vers 1247.

Le diocèse actuel de Bosnie et de Syrmie s'étend sur la Syrmie, puis sur les cercles de Brood et de Péterwaradin, des confins militaires, sur une partie du comitat de Verocz et du district de Gradiscane des confins militaires.

Il comptait en 1842 :

Canonicats titulaires	8
Canonicats honoraires	6
Abbayes	8
Prévôtés	3

Ses 4 archidiaconés (la cathédrale, Brood, la Syrmie supérieure et la Syrmie inférieure) comptaient :

Paroisses	82
Prêtres	170
Élèves du séminaire	21
Maisons religieuses	7

De plus :

Catholiques	161,002
Grecs unis	1,158
Grecs non unis	161,130
Luthériens	4,577
Calvinistes	3,930
Juifs	590
Total	332,387

6. *Zengh et Modrus* (*d. Segniensis et Modrusiensis, seu Corbaviensis, perpetuo per æqualitatem unitæ*). Ce diocèse fut formé en 1600 :

a. Du diocèse de *Zengh*, dont on fait remonter l'origine au cinquième siècle, mais dont on ne connaît que l'évêque Miracus, de 1150;

b. Et du diocèse de *Modrus*, qui, fondé au synode provincial tenu par Pierre VII, archevêque de Spalatro, eut son siége épiscopal, jusque vers 1460, à Corbavie, puis à Modrus, et, après avoir longtemps été administré provisoirement, le fut définitivement, à dater de 1600, par les évêques de Zengh.

Jusqu'en 1600 Zengh fut sous la juridiction métropolitaine de Spalatro; à dater de 1600, sous celle de l'archevêque de Gran; mais depuis la fin du dernier siècle il est sous la juridiction de l'archevêque de Kolocza.

Il possède deux chapitres; celui de Zengh a 6 canonicats titulaires et 6 honoraires; celui de Modrus, à Novi, Buccari et Bribir, 9 canonicats titulaires; la collégiale de Fiume a 5 chanoines.

Le diocèse, partagé en 4 archidiaconés (la cathédrale de Zengh, Licca-Corbavi, la cathédrale de Modrus et Buccari), comptait en 1847:

Paroisses	132
Vicariats	4
Prêtres	261
Élèves du séminaire	30
Religieux	68

De plus:

Catholiques	209,351
Grecs unis	16
Grecs non unis	91,578
Luthériens	22
Calvinistes	44
Juifs	138
Total	301,149

Ce diocèse comprend le littoral hongrois, les comitats d'Ottocha, d'Oguline, de Licca, et une partie des districts réglementaires de Sluin, ainsi que du comitat d'Agram, en Croatie.

Voir George Fejer, *Religionis et Eccl. Christi apud Hungaros initia*; D[r] Lanyi, *Hist. de l'Égl. de Hongrie au temps de la maison d'Autriche*, en hongrois; George Pray, *Specimen hierarchiæ Hung., pars secunda*; Farlatti, *Illyricum sacrum*, et les annuaires diocésains.

HAYNALD.

KONARSKI (ADAM), évêque de Posen (1562-1574), appliqua toute sa sollicitude à procurer une éducation chrétienne à la jeunesse de son diocèse, et comme l'école de Lubranski ne remplissait plus ce but, à cette époque, faute de maîtres capables et sûrs, il résolut d'ériger en Pologne un collége de Jésuites. Il avait apprécié le mérite et les services des Pères dans une visite qu'il avait faite à Braunsberg, où le célèbre cardinal, alors évêque d'Ermeland, Hosius (1), les avait appelés et avait créé leur premier collége de Pologne. Cette fondation du collége des Jésuites de Posen eut lieu en 1572. L'évêque y consacra les revenus de quatre villages qui appartenaient à la mense épiscopale.

Konarski était aussi habile diplomate qu'évêque ardent et zélé. Il fut mis à la tête de l'ambassade des douze magnats polonais chargés d'aller en France au-devant du duc d'Anjou, Henri de Valois, élu roi de Pologne après la mort du roi Sigismond-Auguste, et il s'acquitta de sa mission de la manière la plus honorable.

KÖNIGGRATZ (*évêché de Bohême*). L'histoire de l'Église de Königgratz, qui n'est pas faite encore, est une des plus remarquables des États héréditaires d'Autriche, dont ce diocèse forme la limite nord-est. Il embrasse les cercles de Gitschin et Pardubiz; sa population est, en majeure partie, slave. Ce diocèse fut, au temps des Hussites, le théâtre des plus terribles dévastations (2);

(1) *Voy.* HOSIUS.
(2) *Voy.* HUSSITES (guerre des).

plus tard il fut la résidence des Frères Bohêmes ou Moraves (1), dont le fanatique pasteur de Prague, Kossuth, a, dans ces derniers temps, menacé de faire revivre le nom.

Charles IV, ayant érigé le siége de sa ville bien-aimée de Prague en métropole, voulut, pour en rehausser l'autorité, lui donner des suffragants. Il ajouta, en 1334, à l'ancien diocèse d'Olmutz celui de Leitomischel, en faisant de l'abbé du couvent des Prémontrés de cette ville l'évêque, et des chanoines réguliers les membres du chapitre du nouveau diocèse. Durant la guerre des Hussites, en 1425, la cathédrale et la ville de Leitomischel tombèrent au pouvoir des Taborites furieux, après une énergique résistance que leur opposèrent l'évêque et les habitants. Les domaines de l'évêché furent distribués à des seigneurs laïques. L'empereur Ferdinand III, qui fonda, en 1655, l'évêché de Leitmeritz, entreprit de rétablir l'ancien diocèse de Leitomischel; son projet ne fut réalisé que par son successeur, l'empereur Léopold Ier, en 1664, sous le pontificat d'Alexandre VII. L'empereur nomma évêque, en 1660, Matthieu-Ferdinand Saubek de Bilenberg, abbé du couvent des Bénédictins de Prague, qui ne fut toutefois préconisé qu'en 1664.

Depuis 1832, c'est Charles Hanl qui gouverne, comme dix-septième évêque, le diocèse autrefois formé des cercles de Königgrätz et Bidschow, et agrandi sous l'évêque Jean-Léopold de Hay († 1794), conformément aux dispositions de l'empereur Joseph II, qui retrancha les cercles de Chrudim et de Czaslau de l'archevêché pour les ajouter au nouveau diocèse.

Il se divise en 31 districts consistoriaux (vicariats), et a un archidiacre à Kuttenberg. Il compte :

(1) *Voy.* Bohêmes (frères).

Curés	247
Doyens honoraires	30
Prêtres	1,031
Religieux	114
Séminaristes	107

Le gymnase établi à Leitomischel se compose de 8 classes, couronnées par celle de philosophie; celui de Reichenau a 6 classes; il est dirigé par des Piaristes.

Le diocèse a, en outre :

Catholiques	1,213,686
Protestants	44,391
Juifs	14,500
Total	1,272,577

KOPPÉ (Jean-Benjamin), né à Dantzig le 19 août 1750, était le fils d'un décatisseur de drap.

Après avoir fréquenté le gymnase de sa ville natale il continua ses études à Leipzig depuis 1769, à Göttingue à dater de 1773. Il y devint répétiteur à la faculté de théologie. En 1774 il obtint la chaire de langue grecque au gymnase nouvellement créé à Mietau; en 1775 il fut nommé professeur ordinaire de théologie à Göttingue; en 1777, premier prédicateur de l'université et directeur du séminaire des prédicateurs; en 1784, docteur en théologie et superintendant général, membre du consistoire et haut pasteur de Gotha; en 1788, membre du consistoire et prédicateur de la cour de Hanovre. Il mourut le 12 février 1791. Les *Annales de l'électorat de Brunswick-Lunebourg*, le *Magasin des Prédicateurs de Bayer*, le *Nécrologe de Schlichtegroll* renferment des détails sur sa vie. Ses écrits se trouvent énumérés dans le *Lexique de Meusel*, VII, p. 270, et dans Rotermund, *Lexique des Savants*, t. III.

KORIBUT. *Voyez* Hussites.

KORNMANN (Robert), dernier abbé du couvent de Prifling, près de Ratisbonne, naquit à Ingolstadt en 1759, entra au couvent de Prifling en 1776, y

fit ses vœux en 1777, et, après avoir achevé avec succès ses études théologiques, fut ordonné prêtre en 1780, et envoyé, pour se perfectionner dans ses connaissances acquises, à l'université de Salzbourg, où il administra la chapelle du Nonnenberg. Revenu à Prifling, il fut chargé, de 1785 à 1790, des fonctions de professeur dans son couvent, enseignant simultanément la philosophie et les mathématiques, plus tard la physique et la philosophie morale, les langues orientales et la langue française. Enfin, en 1790, il fut élu abbé. Quelque goût que Kornmann eût pour la science et l'art, sa première et principale sollicitude, en sa qualité d'abbé, fut de veiller au maintien et aux progrès de la foi, de la vertu, du salut de ses religieux et des vassaux du monastère ; il tint sévèrement la main à la discipline monastique, et ce ne fut qu'après en avoir fait une maison modèle de piété et de fidélité à la règle qu'il songea à en faire une véritable pépinière de savants. Le séminaire qui existait depuis longtemps à Prifling, et qui élevait douze à quinze jeunes gens gratuitement, fut sagement réformé et réorganisé par lui. Prifling devint un véritable asile de l'art et de la science. L'abbé eut soin d'augmenter et de compléter les collections littéraires et artistiques que possédait le monastère et d'en fonder de nouvelles. Une partie des religieux enseignait dans l'abbaye, une autre professait avec succès à Munich, à Salzbourg, à Ingolstadt, à Amberg. Après la sécularisation de son couvent Kornmann se retira à Kumpfmuhl, près de Prifling ; il y mourut en 1817. Kornmann, grâce à la noblesse de son caractère et à l'étendue de ses connaissances, jouissait d'une haute considération dans tous les rangs de la société. Parmi ses nombreux écrits distingue :

a *Sibylle du temps présent d'a- passé, ou Principes politiques justifiés par l'histoire*, avec un traité *sur la Divination politique*, Francfort et Leipz., 1810, t. II ; 2e édit., Ratisbonne, 1814, 3 vol.

2. *La Sibylle de la religion d'après l'histoire*, avec un traité *sur l'Age d'or*, Munich, 1813 ; 2e édition, Ratisbonne, 1816.

3. *Supplément aux deux Sibylles*, avec la *Biographie de l'auteur*, Ratisbonne, 1818.

L'auteur de la biographie remarque avec raison que peu d'écrivains ont plus profité de l'histoire et avec plus de sagacité et de vérité que Kornmann, pour établir les maximes d'une sage politique et voir l'avenir dans le miroir du passé.

Schrödl.

KORTHOLT (Chrétien), théologien protestant, naquit le 5 janvier 1633 à Bergen, dans l'île de Femern, où son père était négociant. Il étudia à Stettin et à Rostock. A Iéna il suivit les cours de philosophie et de théologie. Son amour de la controverse eut l'occasion de se signaler au moment où Timothée Laubenberger, abandonnant l'erreur, écrivit un pamphlet intitulé : *le Luthéranisme noir comme du charbon*. Kortholt lui répondit par : *le Papisme plus noir que le charbon*.

En 1660 il fit un voyage à Leipzig, Wittenberg, Rostock ; dans cette dernière ville il prit vivement la défense du *Beelzébub romain* de Luther. Le zèle que Kortholt manifestait en toute occasion pour le grand réformateur du seizième siècle et sa cause le recommanda auprès de Chrétien-Louis, duc de Schwérin, qui l'invita à assister à une discussion publique que devaient soutenir le Catholique Eggefeld et le Polonais Ellermitzky. En 1662 Kortholt fut nommé à Rostock professeur de grec, et, en 1669, professeur de théologie et prochancelier de l'université de Kiel, nouvellement fondée par le duc Chré-

tien-Albert. Il refusa plus tard divers appels qui lui furent adressés, et demeura à Rostock jusqu'au jour de sa mort, le 31 mars 1694, édifiant le monde par sa vertu, sa piété et sa science.

Nous citerons parmi ses ouvrages : *de Persecutionibus Eccles. primævæ sub imper. ethnicis*, Kiel, 1669; *de Calumniis paganorum in veteres Christianos*, Kiel, 1668, retravaillé et publié sous ce titre : *Paganus obtrectator*, Kiehl, 1698; *Tractatus de vita et moribus Christianis primævis per gentilium malitiam afflictis*, Kiel, 1683; *Tractatus de natura et origine Christianismi*, Kiel, 1677; *de Tribus Impostoribus magnis* (Herbert, Hobbes et Spinoza), Hambourg, 1701; *de Pastore fideli, s. officio ministrorum eccles.*; *de Canone Scripturæ; de Variis Script. sacræ editionibus; de Lectione Bibliorum in linguis cognitis; Historia eccles. N. T.*, que la mort l'empêcha d'achever, Leipz., 1697.

Cf. *Christ. Eberh. Weismanni Introductio in memorab. Eccles. historiæ sacræ*, II part., p. 958 et 1258; *Lexique historique et géographique* d'Iselin, t. III, p. 52; *Lexique portatif* de Fuhrmann, t. II, p. 593.

STEMMER.

KOSRI. *Voyez* COSRI.

KRANTZ (ALBERT), issu d'une famille considérée de Hambourg, parcourut, pour compléter son instruction, un grand nombre d'universités, et devint, vers 1490, docteur en droit canon et en théologie. A partir de 1482 il avait été nommé recteur de l'académie de Rostock, où il enseigna pendant un certain temps la théologie et le droit canon.

De retour dans sa ville natale il y devint également professeur de théologie, chanoine et syndic. Sa ville natale eut recours à ses services en plusieurs occasions, et il s'acquitta chaque fois de sa mission avec autant de zèle que de prudence. On venait le consulter comme arbitre dans les procès; il était le refuge des pauvres, le modèle du chapitre, qui l'élut doyen. Il en remplit les fonctions jusqu'au jour de sa mort, en décembre 1517.

On raconte que, désirant vivement que l'Église procédât à une réforme devenue indispensable, il vit avec chagrin les premières entreprises de Luther, et qu'il exprima son mécontentement en adressant au moine rebelle ces paroles : « Frère, frère, rentre dans ta cellule, et dis : Seigneur, ayez pitié de moi ! » Les écrits de cet homme de bien et de savoir se rapportent la plupart à l'histoire de l'Église du Nord. Ils commencent à l'année 780 après Jésus-Christ, ou avec Charlemagne, et vont jusqu'en 1504. Le plus important et le plus connu de ses ouvrages est :

1° *Metropolis, sive historia ecclesiastica Saxoniæ*, Francof., 1575, 1590, 1627. Les douze livres de cet ouvrage embrassent l'histoire ecclésiastique de l'archevêché de Hambourg et de Brême, et celle des diocèses de la basse Saxe et de la Westphalie qui eurent des rapports avec cette métropole. Nous citerons encore :

2° *Historiæ Saxonicæ libri XIII*, Colon., 1520; Francof., 1575, continuée par Dav. Chytræus, Wittenb., 1585.

3° *Wandalia, sive historiæ Wandalicæ lib. XIV*, Colon., 1606; Francof., 1619.

4° *Chronicon aliarum gentium septentrionalium, sive regnorum Daniæ, Sueciæ, Norvegiæ*, Francof., 1575.

On apprécie dans ces divers ouvrages une critique sévère et sûre. Cependant l'auteur, en voulant remonter à l'origine des peuples, tomba assez souvent dans l'erreur. Il dépeignit aussi avec des couleurs trop crues les abus introduits dans l'Église vers la fin du moyen âge. Cette exagération, partant d'un zèle sincère, fit mettre ses livres à l'in-

dex, *donec expurgentur,* ou, d'après une autre donnée, ils furent mis à l'index parce que les hérétiques les avaient falsifiés.

5° *Ordo missæ secundum ritum Ecclesiæ Hamburgensis,* Rostock, 1505.

Cf. Georg. Fabricius, *Saxonia,* t. I; Pantaléon, *Illustrium Germ. script.*, P. II; Ger.-Jos. Vossius, lib. III, *de Hist. Lat.*, cap. 10.

GAMS.

KRELL (NICOLAS). *Voyez* CRYPTO-CALVINISTES.

KREMSMUNSTER, célèbre abbaye de Bénédictins, près de la rivière de Krems, dans le pays au-dessus de l'Enns, fut fondée par Tassilon II, duc de Bavière (1), en 777 ou 778, à l'occasion, dit-on, de la mort de Gunther, fils de Tassilon, tué par un sanglier à la chasse. Cependant il n'est pas question de ce fait dans l'acte de fondation. Il y est dit seulement que Tassilon fonda et dota cette abbaye « pour éviter l'enfer et obtenir d'habiter le ciel avec le Christ, à l'exemple de ses prédécesseurs, qui fondèrent également des églises et des couvents. » De tous les actes de fondation de Tassilon, celui de Kremsmünster est le plus solennel, et la dotation qui y est inscrite, et qui comprend les pays et les gens (en partie esclaves) depuis la Trase jusqu'à l'Enns intérieur, est une des plus riches qu'il ait faites. Les premiers moines qui occupèrent l'abbaye étaient douze religieux venus du célèbre couvent de Niederaltaich, dans la basse Bavière (2), et le premier abbé est nommé Père dans l'acte de fondation. Le couvent possède encore un cadeau de Tassilon, à savoir : « le hanap de la fondation, » en cuivre, argenté au dehors, doré au dedans, ciselé, orné de la figure du Christ et de celles des saints, et portant au bord inférieur l'inscription : *Tassilo Dux Fortis Livtpirc Virga Regalis.* Les Bénédictins buvaient dans ce hanap le jour anniversaire de la fondation (14 décembre). Ce jour-là on faisait aussi de larges distributions aux pauvres; on voyait plus de 30,000 personnes accourir à l'abbaye, et on tuait cent bœufs pour les nourrir. Charlemagne confirma les possessions du couvent, et y ajouta, ainsi que ses successeurs, de nouvelles donations. Bientôt Kremsmünster obtint par ses richesses et son active influence la première place parmi les couvents du diocèse de Passau, si bien qu'au temps de Bernhard le Norique les anciens de Kremsmünster prétendaient que les abbés de ce monastère remplaçaient, *in spiritualibus, per capitulum vocati,* les évêques de Passau durant leurs absences. Le monastère à qui Charlemagne, vainqueur des Avares, avait donné des propriétés dans le pays au-dessous de l'Enns, afin qu'il travaillât à la colonisation de ces contrées et à la propagation du Christianisme, ayant fidèlement répondu aux vues du donateur, fut, au dixième siècle, dévasté par les invasions des Hongrois; les Frères furent dispersés, et à la suite de cette catastrophe, sous Arnolphe, duc de Bavière († 937), qui partagea les biens des couvents entre lui, les évêques, les comtes et ses hommes d'armes, les possessions de Kremsmünster et d'autres couvents passèrent entre les mains de l'évêque de Passau.

En 1007 S. Godehard, abbé de Niederaltaich (1), obtint de l'empereur Henri II et de Chrétien, évêque de Passau, la restauration des bâtiments de l'abbaye de Kremsmünster, et Godehard lui-même fut mis à la tête des moines qu'on put réunir. Ce saint abbé rétablit toutes choses selon la règle de S. Benoît, et trouva du côté des moines tout le respect, l'affection et la

(1) *Voy.* BAVIÈRE.
(2) *Voy.* NIEDERALTAICH.

(1) *Voy.* GODEHARD.

bonne volonté qu'il pouvait en attendre, comme il l'écrivit lui-même dans une lettre adressée au couvent de Tegernsée, qu'il avait réformé, de même que plusieurs autres monastères. La conclusion de cette épître témoigne de l'intérêt que Godehard portait aux lettres; car il y dit : *Mittite nobis librum Horatii et epistolas Tullii* (1). En 1012 Godehard retourna à Niederaltaich. Depuis lors jusqu'en 1040 le couvent fut dirigé par l'abbé Sigmar, également parti de Niederaltaich. On a de cet abbé un inventaire du trésor assez maigre de la sacristie, qu'il trouva à son entrée en fonctions, ainsi qu'un catalogue des livres que possédait le couvent, et qui s'élevaient à soixante volumes; mais la sacristie et la bibliothèque s'enrichirent sous Sigmar et sous son successeur, Gérard (1040-1050) (2). Il est assez surprenant que dès 1050 (?) l'abbé Érenbert I[er] obtint le droit de porter la mitre.

Malheureusement après la mort d'Érenbert les circonstances extérieures furent telles qu'elles contribuèrent à la triste décadence de la discipline monastique; les moines, dit le biographe anonyme du saint évêque Altmann de Passau, vivaient d'une manière plus mondaine que les gens du monde, s'abandonnant à tous les vices, dissipant les revenus du couvent; ils finirent par mettre eux-mêmes le feu à l'abbaye. Altmann mit un terme à ces désordres, renvoya les religieux incorrigibles, et fit venir du couvent de Goize (Gorz) un certain nombre de moines qui contribuèrent à rétablir peu à peu la discipline. Enfin il introduisit l'observance des statuts de Cluny. Le même biographe dit, au sujet des heureuses conséquences de cette réforme : « Sous l'abbé Alram (1093-1121) Kremsmünster l'emportait sur toutes les abbayes des environs par la régularité de sa discipline, par sa piété, par l'étendue de ses domaines, la richesse de ses bâtiments, l'abondance de ses livres, la beauté de ses peintures, et par le grand nombre de savants et d'artistes qu'il comptait parmi ses religieux. »

C'est de ce temps que date une chronique composée par un des Bénédictins de Kremsmünster, chronique qui se trouve aujourd'hui à Vienne (1). Le bienheureux Berthold, premier abbé du couvent de Garsten, dans le pays au-dessous de l'Enns († 1142), étudia pendant quelque temps à Kremsmünster et y reçut la prêtrise (2). Mais la discipline et le goût de la science s'affaiblissaient de nouveau quand l'abbé Frédéric d'Aich (1274-1321) leur rendit l'essor et la vie. Il enrichit la bibliothèque, fit fleurir dans le couvent une des plus grandes écoles littéraires de l'époque, école dont l'influence s'étendit sur toute l'Autriche, et d'où sortirent des écrivains tels que le grand-cellerier Sigmar, qui, outre une histoire (3), composa un *urbarium* du couvent; Bernhard le Norique († 1327), dont les opuscules éclaircissent divers faits de l'histoire ecclésiastique et profane d'Autriche et de Bavière (4). Le chroniqueur Bernhard eut des successeurs jusqu'en 1488.

En 1391 les abbés de Kremsmünster obtinrent le droit de porter la mitre. Après la réforme, réalisée en 1419, le couvent, qui était déchu, se releva sous tous les rapports durant l'administration de l'abbé Jacques Treutlkofer (1419-1454); les Pères Bénédictins Frédéric Hersperger, Erhard Paumgarlin-

(1) *Voir* Mabillon, *Vet. Analecta*, *in uno tomo*, Parisiis, 1723, p. 435.

(2) *Voir* Pez, *Script. rer. Austr.*, t. II, p. 57, Lips., 1725.

(1) *Influence de l'abbaye de Kremsmünster*, par Hagn, Linz, 1848, p. 20.

(2) *Voir* Pez, *Script. rer. Austr.*, II, 132.

(3) *Voir* Adr. Rauch, *Script. rer. Austr.*, II, p. 339-381.

(4) *Voir* Pez, *Script. rer. Austr.*, II.

ger, etc., etc., étaient d'assidus copistes et de laborieux écrivains.

Le savant abbé Ulrich Schoppenzaun (1454-1484), maître ès arts et bachelier en droit canon, maintint le zèle littéraire de ses conventuels, s'associa, pour diriger les études, le jeune et remarquable Jean Schreiner, maître ès arts libéraux, qui devint abbé en 1454-1484, et ce fut grâce à ce supérieur qu'au commencement de la réforme l'école du monastère se trouva dans un état florissant. En général tous les abbés de Kremsmünster, depuis la réforme du seizième siècle jusqu'à ce jour, à peu d'exceptions près, furent des supérieurs vigilants et actifs, des protecteurs zélés des lettres et des sciences, des études et des écoles, de vrais patriotes, qui ne reculèrent jamais devant aucun sacrifice pour servir la maison impériale et le pays. C'est ainsi que l'abbaye, par le zèle de ses abbés, Jean Schreiner, Léonard Hunzdorfer, Jean Habenzagel et l'excellent Grégoire Lechner, se conserva, malgré les progrès du protestantisme en Autriche, dans une bonne situation, et pas un des moines du couvent depuis lors n'abandonna l'Église catholique.

Ce ne fut que sous l'abbé Marc Weiner (1558-1565), qui fut favorable au luthéranisme, que les nouveautés religieuses envahirent le couvent, et que les mœurs se dépravèrent à ce point que le monastère fut à deux doigts de sa perte.

Cependant, grâce à la sollicitude des abbés Jodoc Sedelmayr, Erhard Voit et Jean III Spindler, le monastère se releva dans le cours du seizième siècle, et au dix-septième siècle, sous les abbés Alexandre de Sée, Antoine Wolfradt et Placide Buechauer, il entra dans une nouvelle ère de prospérité. Le premier de ces trois prélats (1601 - 1613) ramena la plupart de ses sujets à la foi catholique, éloigna les prêtres équivoques, introduisit l'usage des catéchismes, et, pour suppléer au manque de prêtres, reçut de la Bavière des enfants en qualité d'*oblats* (1). Le second (1613-1639) rendit de tels services à l'abbaye qu'il put en être nommé le nouveau fondateur; le troisième (1644-1669) fut animé du même zèle, et contribua tellement aux progrès des études et de la science que Mezger put sans exagération lui écrire : *In tuo monasterio omnes aut docent aut discunt.*

Parmi les abbés du dix-huitième siècle, ce fut sans contredit Alexandre III Fixlmillner (1731-1759) qui mérita le premier rang par les exemples édifiants qu'il donna, par les soins intelligents qu'il porta aux établissements d'instruction, et par sa grande bienfaisance envers les pauvres. L'abbé Érenbert III Meyer (1771-1800) eut la douleur de voir les décrets de Joseph II menacer son abbaye d'une ruine presque imminente; toutefois elle ne fut pas abolie. Les abbés ses successeurs prirent à tâche le maintien de la règle, la réforme des mœurs, et leurs efforts ne furent pas stériles. En 1851 l'abbé Thomas Mitterndorfer régissait le monastère depuis onze ans.

Quant aux nombreux travaux scientifiques des Bénédictins de Kremsmünster depuis la réforme jusqu'à nos jours, et aux établissements d'éducation et d'instruction qu'ils ont fondés, on peut consulter l'opuscule suivant : *l'Abbaye des Bénédictins de Kremsmünster, ce qu'elle a fait pour la science, pour les lettres, pour la jeunesse*, par Théodoric Hagn, membre capitulaire et archiviste du couvent, Linz, 1848. — Le même, *Livre des documents relatifs à l'histoire de l'abbaye de Kremsmünster, de ses paroisses et de ses propriétés depuis* 777 *jusqu'en* 1400. — Cf., en outre, Rudhard, *Histoire*

(1) *Voy.* CONVERS, t. V, p. 334, col. 1.

de Bavière, p. 307-310; Koch-Sternfeld, *Pour servir à la connaissance des peuples et des pays*, I, 237; Simon Rettenpacher, *Annales monasterii Cremifanensis*, Salisb., 1677; Marian Pachmayr, *Historico-chronologica series abbatum et religiosorum monasterii Cremif. Styriæ*, 1777-1782, 4 vol. in-fol.; Gabriel Strasser, *Kremsmünster d'après ses annuaires*, 1 vol., Styrie, 1810; Ulric Hartenschneider, *Description historique et topographique du couvent de Kremsmünster, en Autriche, au-dessus de l'Enns*, Vienne, 1830. SCHRÖDL.

KRETHI et **PLETHI**. *Voyez* CÉRÉTHIENS et PHÉLÉTHIENS.

KREUZ (*éréché*). *Voyez* GRAN.

KRUDENER (JULIENNE, *baronne de*) naquit en 1766 à Riga. Fille du baron de Vietinghoff, un des plus riches propriétaires de la Courlande, elle montra de bonne heure les plus heureuses dispositions et reçut une éducation très-soignée et très-littéraire. Ses progrès la rendirent dès l'âge de neuf ans un objet d'étonnement pour ceux qui la voyaient. C'est alors qu'elle fut menée pour la première fois à Paris, où la maison de son père devint le rendez-vous des beaux-esprits de l'époque. Malgré le contact des encyclopédistes, Julienne demeura pieuse et chrétienne; toutefois ce fut peut-être à cette époque et dans cette atmosphère qu'elle puisa la semence des erreurs qui s'emparèrent de son imagination ardente et de son cœur trop impressionnable. Parfaitement élevée, élégante de taille, d'une physionomie fine et delicate, elle attirait tous les regards par sa grâce, que rehaussait une sincère piété. Elle avait 14 ans lorsque le baron de Krudener, Livonien, demanda sa main. Peu de temps après son mariage, elle suivit son mari, beaucoup plus âgé qu'elle, à Venise, où il était envoyé comme ministre de Russie. La baronne de Krudener fut bientôt entourée d'adorateurs; sa bienfaisance connue attirait une foule de pauvres autour d'elle dès qu'elle paraissait dans les rues. Elle eut un fils et une fille, et malgré ce gage d'union son mariage fut rompu. Aussitôt le divorce prononcé, madame de Krudener se rendit à Riga, dans la maison de son père (1791). Sa vie n'y fut pas plus calme qu'à Venise. Inquiète et désireuse de retrouver la paix du cœur, elle partit pour Paris; mais les plaisirs qu'elle y goûta, les liaisons qu'elle y contracta, renouvelèrent ses chagrins et ses agitations. Après avoir vécu en 1798 pendant quelque temps avec un Français à Leipzig et en Russie, elle revint en 1801 à Paris. Elle rentra dans le monde, en rechercha les liaisons perfides, et fut captivée entre autres, dit-on, par le célebre chanteur Garat. Ce fut à ce moment qu'elle écrivit son roman intitulé : *Valérie ou Lettres de Gustave de Linar à Ernest de G.* Elle y parle avec enthousiasme de la religion chrétienne et de ses mystères; elle exalte l'art chrétien, les pèlerinages et la vie contemplative des Chartreux. Quand on se rappelle qu'elle fut élevée religieusement, qu'une imagination vive et un sentiment profond l'entraînèrent en Italie, que le culte catholique l'attirait bien plus que la nudité du protestantisme, on trouve la clef du changement qui se fit alors dans ses idées et ses mœurs, et des erreurs d'un autre genre auxquelles elle se laissa prendre. L'inquiétude qui la poursuivait la jeta d'une extrémité dans l'autre. La jeune femme autrefois si vaine, si ambitieuse, si longtemps portée aux nues et si profondément déchue aujourd'hui, quitta subitement sa vie de plaisirs et de désordres, devint piétiste enthousiaste et visionnaire, ne vivant que pour Dieu, les pauvres et les malades. Malgré l'ardeur avec laquelle elle embrassa la vérité et les mœurs chrétiennes elle ne put re-

trouver la mesure et la tenue qui sied à la femme, et qu'elle avait perdue par sa légèreté au milieu de ses entraînements passionnés.

En 1806 nous la voyons dans la société de la reine Louise de Prusse, qu'elle cherchait à consoler des revers de la monarchie prussienne, en élevant son cœur vers une puissance plus haute et plus sûre. Après un court séjour à Dresde madame de Krudener revint à Paris, annonçant à ses amis de grands événements; puis elle se rendit à Genève, où elle suivit les phases de la guerre de Russie, au milieu des exercices d'une prière assidue et d'une charité infatigable. Ce fut à Genève qu'elle apprit à connaître l'enthousiaste Empaytaz, qui plus tard devint le chef de la secte des Momiers (1). Les changements politiques la ramenèrent en Allemagne en 1813. A Carlsruhe elle entra en relations avec Jung-Stilling (2) et partagea ses idées millénaires; à Heidelberg elle visita les prisons, s'adressant de préférence aux plus grands criminels, pour les consoler et les convertir par une mort méritoire. Une lettre qui parvint à cette époque à l'empereur Alexandre éveilla son attention sur la baronne de Krudener. Après la bataille de Leipzig, à la fin de 1813, se trouvant sur les bords du Rhin, il vit la célèbre visionnaire, qui raffermit l'esprit inquiet de l'empereur, lui inspira du courage, le rejoignit, en 1814, à Paris, lui parla de révélations, d'apparitions, et contribua, dit-on, par ses prophéties et ses divinations, à la formation de la sainte alliance. Ce qui est certain, c'est que, en place de la société frivole et mondaine qui se réunissait autrefois chez elle, elle ne présidait plus dans sa maison que des assemblées religieuses. Liée avec les plus hauts personnages, qui ne dédaignaient pas de se rendre dans son humble demeure, elle put certainement, au milieu des réunions mystiques qui l'entouraient, dans l'obscurité mystérieuse de son oratoire, répandre plus d'une idée qui germa et contribua au résultat que nous venons de rappeler. Au moment où l'armée russe célébrait ses victoires dans la plaine de Châlons par des fêtes solennelles, madame de Krudener en publia un récit, *le Camp des Vertus*, Paris, 1814, dans lequel elle exprimait nettement ses vues politiques. Elle voyait toutes choses du point de vue religieux. « Rois et peuples ne peuvent subsister qu'autant qu'ils sont animés par la foi chrétienne. La loi du Christ doit lier ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Malheur aux États qui oublient que Dieu seul peut donner des lois! Si Alexandre mérite des louanges, c'est parce qu'il sert le Roi des rois. » — Cependant madame de Krudener pressentait probablement que l'on était loin de vouloir réaliser les idées dont elle se faisait la prophétesse. Elle résolut de se retirer dans les vallées silencieuses de la Suisse, qui ne devaient pas la mettre toutefois à l'abri des persécutions. Arrivée, en automne 1815, à Bâle, elle y conquit de nombreux partisans. Empaytaz s'attacha à elle. Elle continua, comme à Paris, à prophétiser, à annoncer de grands malheurs et en définitive le jugement terrible qui devait accabler l'Europe. Elle suppliait les fidèles de détourner le châtiment divin par un sincère repentir. Ceux-là seuls qui se convertiront, disait-elle, et qui se réfu-

(1) *Voy.* MÉTHODISTES, *ad finem*.

(2) Mystique allemand, né en 1740 à Grund, mort en 1817, fut successivement tailleur, maître d'école, instituteur privé, professeur d'économie politique, conseiller aulique du grand-duc de Bade. Il croyait à un commerce des esprits avec le monde sublunaire, et publia dans ce sens : *Scènes du règne des esprits*, Francf., 1803; *Théorie de la connaissance des esprits*, 1808; *Apologie de la théorie des esprits*, 1809; *Theobald le Rêveur*. Il a laissé d'intéressants *Mémoires* sur sa propre vie.

gieront sous la croix seront sauvés. Mais ces prédictions et ses prédications sur le néant des richesses, sur l'égoïsme et l'avarice des riches, ses appels aux œuvres de miséricorde en faveur des pauvres et des nécessiteux, la rendirent odieuse à ceux qui se croyaient désignés par ses paroles ou que ses conseils pouvaient gêner. Les autorités lui ordonnèrent de quitter Bâle. Accompagnée par Empaytaz, son secrétaire Kellner, qui était de Brunswick, et le professeur Lachenal, elle se rendit à Lörrach, de là à Aarau et Liebegg, château de la vallée de Kulm. Là, comme partout, elle prêcha, attira le monde, fut entendue par des milliers de curieux. La correspondance de madame de Krudener était aussi active que le reste de sa vie. Elle écrivait à un Juif devenu Catholique : « Le monde se compose de zéros; ceux-là seuls comptent comme chiffres en qui vit l'esprit de Dieu. Priez qu'il y en ait beaucoup qui s'abaissent devant la croix. Priez pour moi. » Poursuivie dans tous les coins de la Suisse inhospitalière, elle se réfugia, vers le milieu de juin 1816, dans un petit endroit du pays de Bade, nommé Horn, situé à une lieue de Bâle. Là elle continua ses bonnes œuvres, nourrissant et logeant les pauvres et les ouvriers sans travail, les enfants délaissés, les vieillards sans force, les pèlerins qui se rendaient à Notre-Dame des Ermites, consolant les malades, priant pour les pécheurs. Ce concours, ces prédications rendirent l'autorité de Bade inquiète, comme l'avait été celle de Suisse. Un soir, le 23 janvier 1817, les chasseurs de Bade entourèrent le petit castel de Horn, et emmenèrent mendiants, paralytiques, incurables, à Lörrach. Madame de Krudener remit au ministre de Bade, M. de Berckheim, un long Mémoire sur sa manière de voir et d'agir. Elle s'y défendit d'avoir jamais voulu résister aux autorités, en déplorant que les lois humaines fussent en contradiction avec la loi divine. — Avant de partir avec les agents chargés de l'emmener elle fit, dans la *Gazette des Pauvres* (dont il ne parut qu'un numéro), un appel aux malheureux pour les engager au travail et à la prière. Une fois en route elle erra de ville en ville, sans que nulle part on lui permît de fixer sa résidence. Elle parcourut successivement Warmbach, le canton d'Argovie, Laufenbourg, Aarau, Soleure et Lucerne. La persécution dont elle était victime, la misère et les besoins de ceux qui accouraient pour la voir et l'entendre, exaltèrent son esprit et redoublèrent ses extases et ses sorties contre un monde pervers.

Les autorités trouvèrent une tendance criminelle dans ses discours; les journaux la nommèrent une séductrice, parlèrent de scènes carnavalesques et répandirent les fables les plus absurdes sur son compte. Elle fut conduite sous la surveillance de la police à Zurich, et de là dans le pays de Bade. Renvoyée de Bade comme de Suisse, six chasseurs badois la menèrent, le 22 août, au delà du Rhin, près de Rheinau. Elle tenta encore une fois de repasser le fleuve, mais les autorités de l'Alsace s'y opposèrent. On l'envoya à Fribourg en Brisgau. Empaytaz et Lachenal furent séparés d'elle, ainsi qu'une partie de ses gens de service; la police badoise, wurtembergeoise et bavaroise l'accompagna jusqu'en Saxe. Elle arriva au milieu de décembre à Leipzig, où on lui permit de se reposer et d'attendre son gendre, le chambellan de Bergheim, qui venait de Moscou. Cependant, au bout de quelques jours, on plaça une sentinelle à sa porte, et bientôt les visites qu'elle avait pu recevoir d'abord furent complétement interdites. Au printemps de 1818 elle fut remise, à Eilenbourg, à un commissaire prussien, et transférée à Kœnigsberg. On lui signifia qu'elle

ne pourrait se rendre à Berlin ; on lui fit passer la frontière russe, et, comme les nouvelles de Pétersbourg et de Moscou n'étaient pas meilleures, on sépara d'elle son secrétaire Kellner et neuf autres personnes, et elle se rendit seule avec sa fille à Mitau. Elle avait renoncé à prêcher. Plus tard elle put se fixer à Pétersbourg, où elle vécut pendant quelque temps ; mais elle en fut exilée pour avoir témoigné un trop vif intérêt à la cause des Grecs, se rendit en Livonie, et partit de là, en juin 1824, avec sa fille, son gendre et d'autres amis, pour la Crimée. Elle y mourut, à la suite d'une douloureuse maladie, le 13 janvier 1825, à Karfaubasar.

Madame de Krudener n'eut jamais l'intention de tromper ni de séduire personne ; elle seule fut séduite et trompée. Elle agissait sérieusement ; il n'y avait ni mensonge ni hypocrisie dans sa conduite. Elle avait du cœur, une imagination vive, de nobles sentiments, une brillante instruction, une longue expérience du monde, une énergie rare, et la conviction que Dieu lui avait donné une mission à remplir. « Il fallait, disait-elle dans le Mémoire à M. de Bergheim que nous avons cité, il fallait une femme humiliée par ses péchés et ses égarements, autrefois esclave de la vanité du monde, une femme simple, que les fausses lumières des savants n'ont pas éblouie, pour convaincre les sages du monde de folie et leur prouver que les plus profonds mystères sont révélés au pied de la croix à l'amour et à la prière. Il fallait une femme courageuse, qui, après avoir possédé tout ce qu'on peut posséder en ce monde, pût dire aux rois que tout n'est rien. Je ne sais, dit-elle en terminant, je ne veux savoir qu'une chose, Jésus et Jésus crucifié, qui est un scandale aux Juifs, une folie aux païens, mais qui est l'éternelle Sagesse. »

En somme, on ne peut méconnaître que madame de Krudener n'était qu'une pure piétiste (1). Si elle n'avait pas l'esprit étroit et exclusif des piétistes ordinaires, elle en partageait l'aveuglement, la suffisance et l'orgueil. C'était une visionnaire souvent ridicule, toujours sincère, qui ne se contentait pas du droit de penser comme bon lui semblait dans sa chambre ; il fallait qu'elle communiquât aux autres ses vues et ses espérances ; celles-ci tendaient avec ardeur vers le temps où il n'y aura plus qu'un troupeau et un pasteur. Pour en hâter la venue elle disait tout ce qu'elle croyait vrai, et rien ne lui coûtait quand il s'agissait de la vérité. Elle était convaincue que l'Esprit-Saint vivait en elle, exauçait ses prières, lui révélait dans ses rêves les jugements dont Dieu frappe l'aveuglement qui domine les riches endurcis, mais surtout les cabinets des rois et les cours de la justice humaine.

Cf. *Contemporains*, t. III, p. 107-174 ; *Lexique portatif* de Fuhrmann, t. II, p. 603 ; Piérer, *Lexique universel*, t. XVII, p. 12.

STEMMER.

KUHLMANN (QUIRIN), né à Breslau, le 25 février 1651, de parents protestants, montra de bonne heure d'heureuses dispositions et fit de rapides progrès dans ses études. Après avoir fréquenté le gymnase de Sainte-Madeleine, il écrivit dès l'âge de treize ans un livre intitulé *Baisers célestes*, prélude de son caractère fantastique et aventureux. Il se rendit à l'université d'Iéna, mais, au lieu d'en suivre les cours, il se livrait à ses méditations solitaires. Il cherchait à compléter ses études et à se fortifier dans la science du droit par le travail du cabinet. Méprisant la voie ordinaire de la science, il se prétendait doué d'inspiration divine et tomba peu à peu dans une profonde mélancolie. Durant une grave maladie

(1) *Voy.* PIÉTISTES.

dont il fut atteint en 1670, il s'imagina voir alternativement les figures effroyables du diable et de l'enfer, et avoir de célestes visions. Persuadé qu'il était un instrument spécial de la sagesse divine, il publia une série d'écrits qui attestaient la tendance excentrique de son esprit. A Leipzig, où il se rendit en 1673, il soutint des thèses théologiques auxquelles personne ne comprenait rien, ni lui non plus. La même année il se rendit à Leyde pour y prendre le titre de docteur en droit civil et en droit canon. Il lut alors les œuvres de Jacques Bœhm (1), et son esprit s'égara complétement. Son exaltation le poussa à s'attacher à un prophète de Hollande nommé Jean Rothe. Il s'imagina avoir reçu la mission de renverser Rome et Babylone et d'inaugurer la monarchie des saints.

Dans son ivresse religieuse il parcourut une grande partie de l'Europe et poussa jusqu'en Asie pour faire des prosélytes et préparer le royaume de Dieu. Durant ses pérégrinations à travers la France, l'Angleterre, l'Italie et la Hollande, il fut emprisonné dans ce dernier pays. Sa captivité ne l'empêcha pas de prévoir le prochain établissement de la cinquième monarchie, qu'il devait préparer, en sa qualité de prince de Dieu, à la tête de 10,000 Israélites. Il somma l'empereur, les rois et les princes de lui venir en aide. Arrivé en 1678 à Constantinople, il parcourut Smyrne, l'Orient, revint en Silésie, en Prusse et en Livonie. Enfin sa malheureuse étoile le conduisit en Russie, où il fut arrêté, jugé comme un fanatique et un imposteur, cruellement martyrisé et brûlé vif, avec Conrad Nordermann, le 4 octobre 1689, à Moscou.

(1) *Voy.* Bœhme.

Kuhlmann avait publié un grand nombre d'écrits qui portent tous des traces de la déraison de leur auteur, et qui appartiennent désormais aux curiosités littéraires, tels : *Le Nouveau Bœhme; Prodromus quinquennii mirabilis; David redivivus; Abominatio desolationis in loco sancto; Pseudosophia mundi in sede sua deturbata; Christus mysticus.* Cf. Harenberg, *de Q. Kuhlmanno;* Wernsdorf, *Diss. de Fanaticis Silesiorum et speciatim Q. Kuhlmanno;* Adelung, *Histoire des Folies humaines,* t. V; Rotmund, *Lexique des Savants.*

Dux.

KUINOL (Chrétien-Gottlieb), né à Leipzig le 2 janvier 1768, membre du consistoire du grand-duché de Hesse, professeur de théologie à Giessen, acquit un nom comme théologien protestant par ses commentaires, *Commentarii in libros N. T. historicos,* 4 vol., Lipsiæ, 1807 sq.; ed. II, 1816 sq.; ed. III, 1823 sq.; ed. IV, 1837, et *Comment. in Epist. ad Hebræos,* Leip., 1831.

Kuinol se trouve, parmi les exégètes modernes, placé, quant au temps et à la tendance, entre Paulus et Tittmann. Il évite la frivolité de Paulus et ses subtilités rationalistes et grammaticales; mais il est inférieur à Tittmann sous le rapport de la régularité et du charme de l'exposition, s'inquiète moins du sens littéral, et son latin n'a pas toujours la limpidité et l'élégance désirables. C'est avec raison que ces reproches lui sont adressés par le Dr Frédéric Lucke, son successeur immédiat parmi les commentateurs protestants des écrits de S. Jean.

KULM. *Voyez* Brandebourg et Gnesen.

KYRIE ELEISON. *Voyez* Messe.

L

LABADISTES, secte piétiste de l'Église réformée, fondée par JEAN LABADIE. Labadie était le fils d'un simple soldat. Il naquit le 13 février 1610 à Bourg, en Guienne. Après avoir été pendant quinze ans membre de la Société de Jésus, il quitta l'ordre malgré les efforts que firent les Jésuites pour le détourner de cette démarche (1639). Son imagination inquiète, turbulente et fanatique, quoique soumise à l'obéissance monastique, l'avait poussé, alors qu'il était encore Jésuite, dans la voie d'une fausse mystique, d'un rigorisme exagéré, et lui avait même suggéré la conviction qu'il avait reçu l'esprit de S. Jean-Baptiste et une mission extraordinaire.

Labadie, rentré dans le monde et livré à sa propre volonté, parut dans plusieurs villes en qualité de prédicateur, et, comme il n'était pas sans esprit et sans talent oratoire, qu'il parlait avec un air inspiré et l'apparence d'un envoyé de Dieu, de la grâce, de la prédestination, de la pénitence et de la nécessité de l'amendement dans le sens des Jansénistes, qui, dès lors, combattaient les Jésuites, il ne pouvait manquer de trouver des approbateurs, quoique les gens clairvoyants n'eussent pas de peine à découvrir le loup sous les habits du berger. Les Jésuites ayant été naturellement parmi ces clairvoyants et ayant élevé la voix contre le novateur, on attribua leur opposition à l'envie, à leur esprit persécuteur, tandis que Labadie, sans courir de risque pour sa réputation sainteté, put à son gré s'emporter invectives contre eux. Cependant il entendait si bien son rôle qu'il était invité, même par des évêques, à prêcher dans leur diocèse et à diriger des couvents de religieuses. Mais ces évêques (d'Amiens, de Toulouse, de Bazas) finirent par se trouver singulièrement déçus ; ils se virent dans la nécessité de faire faire des enquêtes sur la doctrine et la vie du prétendu saint, soupçonné d'avoir entraîné des religieuses et de pieuses personnes dans un mysticisme sensuel de la pire espèce. Labadie, se soustrayant à ce qu'il appelait des calomnies, se réfugia d'abord auprès des Jansénistes de Port-Royal, ensuite dans une solitude située près de Bazas, et habitée par des Carmes. *Il sut* pendant un temps rester caché parmi eux, en se faisant passer lui-même pour un Carme appelé par Dieu à réformer le clergé, et doué, en vue de cette mission, de grâces extraordinaires. Quelques-uns de ces bons Pères se félicitèrent de posséder ce nouvel Élie ; mais Labadie, ayant remarqué que l'archevêque de Toulouse était sur ses traces (il avait démoralisé un couvent de religieuses du diocèse de ce prélat), s'enfuit à Montauban, et embrassa, en octobre 1650, le calvinisme.

Devenu Calviniste, disait-il, parce que l'Église catholique était tout à fait corrompue, il ne vit bientôt plus dans sa nouvelle Église elle-même que des crimes, accusa les prédicateurs d'ignorance, de paresse et de corruption, insista sur la nécessité d'une réforme dans la vie par la foi et l'amour, et souleva des disputes et des divisions partout où il prêcha, à Montauban, Orange, Genève et Middelbourg, en Hollande.

Chassé de partout, et en dernier lieu dépossédé de ses fonctions à Middelbourg, exclu de la paroisse, il forma une secte particulière, obtint quelques partisans notamment à Amsterdam et Brême, et mourut à Altona en 1674. Ses principaux partisans étaient Pierre Yvon, Pierre de Lignon, Henri et Pierre Schlüter; on distinguait aussi parmi ses adeptes une femme alors célèbre par son érudition, ses connaissances, qu'on appelait la dixième Muse, la quatrième Grâce, la Minerve hollandaise, madame Schurmann.

Après la mort de Labadie ses partisans se retirèrent dans la Frise orientale, dans un château où ils vécurent en communauté de biens et de travaux. Au dix-huitième siècle cette secte s'éteignit entièrement.

Quant à la doctrine même des Labadistes, conforme dans son ensemble au calvinisme, on peut consulter les écrits rédigés au nom de tous les Labadistes : *Declaratio Johannis Labadie, Petri Yvon, Petri de Lignon, pastores, Henrici Schlüter, Petri Schlüter, etc.*, Herford, 1671 ; *Veritatis sui vindex, s. Solennis fidei declaratio, aucta, etc.*, Herf., 1672.

D'après le contenu de ces écrits, n'est membre de l'Église du Nouveau Testament que celui qui est régénéré en Christ, que celui qui est converti par l'amour de Dieu et la foi vivante, et celui-là seul est digne du Baptême et de la Cène. La sainte Écriture est bien la parole de Dieu, mais elle n'est pas l'unique fondement de la religion, vu qu'elle n'a pas existé de tout temps et pourrait ne plus exister; ce n'est pas l'Écriture qui est la vie éternelle et qui la donne, mais le Christ et le Saint-Esprit; elle est certainement un des principaux moyens pour obtenir le salut éternel, sans être absolument nécessaire, le Christ pouvant toujours, comme autrefois, enseigner immédiatement par ses inspirations directes. En outre, la Bible ne renferme pas nécessairement toutes les vérités divines en détail; c'est l'Esprit divin, agissant au dedans, qui enseigne d'une manière merveilleuse et surnaturelle les vérités particulières et qui révèle des choses qui dépassent même l'intelligence des anges; enfin ce n'est pas la Bible, mais l'autorité de Dieu, qui est le fondement de la foi. Quant au sabbat, il est dit que les Chrétiens ne sont pas tenus d'observer un sabbat (dimanche), chacun de leurs jours étant sans contredit le sabbat de Dieu. La communauté des biens n'est pas formellement prescrite; cependant elle est proposée comme une loi chrétienne propre seulement à l'Église du Nouveau Testament (c'est-à-dire à celle des Labadistes). Ils repoussaient comme une calomnie l'imputation qu'on leur faisait de rejeter le mariage, et ils abondèrent dans le sens des idées millénaires.

V. Arnold, *Hist. de l'Église et des Hérésies*, t. II; J. Möller, *Cimbria literata*, t. II et III; Walch, *Controverses religieuses en dehors de l'Église luthérienne*, t. IV; les écrits de Labadie, de P. Yvon et de Pierre du Lignon; le livre apologétique de Schurmann, Εὐκληρία, *seu melioris partis electio*, Altona, 1673; F.-X. Feller, *Dict. hist.;* Fleury, *Hist. eccl., cont. a P. Alexandro a S. Joh. de Cruce, ad ann.* 1644, etc.

SCHRÖDL.

LABAN (לָבָן; LXX, Λάβαν), fils de Bathuel et petit-fils de Nahor, frère d'Abraham (1), par conséquent frère de Rébecca, père de Lia et de Rachel. Jacob, son neveu, étant venu le trouver, en fut reçu avec amitié (2); mais la conduite ultérieure de Laban à son

(1) *Genèse*, 22, 20-22.
(2) *Ibid.*, 29, 9-14.

égard fut pleine d'astuce et de fourberie. Jacob lui ayant offert de le servir pendant sept ans s'il voulait lui donner la plus jeune de ses filles en mariage, Laban la lui promit. Le soir des noces il fit conduire sa fille aînée Lia dans la chambre nuptiale, et Jacob ne remarqua que le lendemain matin qu'il avait été trompé. Comme il persévérait à vouloir épouser Rachel, il se soumit à servir son beau-père encore pendant sept autres années (1).

Lorsque cette seconde période fut écoulée et que Jacob voulut s'en retourner avec les siens dans sa patrie, Laban le pria de demeurer encore auprès de lui, car il avait remarqué que Jéhova le bénissait en faveur de Jacob. Celui-ci demanda comme prix de ses nouveaux services et de son séjour prolongé que les brebis et les chèvres tachetées de couleurs différentes qui naîtraient dans les troupeaux de Laban lui appartinssent. Laban consentit, mais, persévérant à tromper son gendre, il se garda de mettre aucune bête tachetée de couleurs diverses dans les troupeaux qu'il confia à la garde de Jacob. Jacob, aussi rusé cette fois que son beau-père, mais plus juste, eut soin, au temps où les troupeaux s'accouplaient, de mettre dans les canaux où ils s'abreuvaient des branches vertes qu'il entrecoupa de bandes blanches en enlevant l'écorce, de sorte que les brebis et les chèvres conçurent et mirent bas des petits tachetés.

En peu de temps Jacob devint très-riche et posséda de nombreux troupeaux (2). Remarquant alors que Laban et ses fils, irrités de sa prospérité, lui préparaient un mauvais parti, il leva un jour le camp subitement, partit avec ses serviteurs et ses troupeaux, et Laban n'en fut averti que le troisième jour. Il se mit rapidement à sa poursuite, et au bout de sept jours de marche il le rejoignit près du mont Galaad, ne lui adressa toutefois point de paroles dures, parce que Dieu le lui avait défendu durant son sommeil, mais se plaignit de sa brusque fuite et de ce qu'il lui avait enlevé ses dieux (Théraphim).

(1) *Genèse*, 29, 15-30.
(2) *Ibid.*, 30, 26-43.

Jacob se plaignit à son tour de l'injustice de son beau-père, du tort qu'il avait constamment voulu lui causer, du projet qu'il avait eu de le laisser retourner dans sa patrie sans aucun avoir, ce qui aurait eu lieu si Dieu n'avait eu pitié de lui et n'avait béni ses travaux. Enfin ils conclurent une alliance et s'engagèrent mutuellement à ne plus se nuire dans l'avenir (1).

On a prétendu que Jacob et Laban ne le cédaient point l'un à l'autre en fait d'égoïsme et d'astuce (2); mais cette assertion est positivement contraire au récit de la Genèse, qui montre Laban seul commençant et continuant à tromper son gendre, et l'obligeant ainsi à se mettre en garde et à opposer la ruse à la ruse, sans toutefois violer l'équité.

II. Laban, nom d'un lieu du désert que les Israélites traversèrent sous la conduite de Moïse (3).

Ce Laban, לָבָן, est vraisemblablement le même que le לִבְנָה, 17ᵉ station des Israélites dans le désert.

LABARUM, nom dont l'étymologie est obscure, qu'on a cherché à déduire de diverses langues, et qui désigne le fameux étendard de la croix que l'empereur Constantin le Grand (4) fit porter devant son armée, d'abord dans la bataille qu'il livra à Maxence, puis dans toutes ses autres expéditions, et que ses

(1) *Genèse*, 31, 1-55.
(2) Winer, *Lexique*, *s. v. Laban*.
(3) *Deuter.*, 1, 1.
(4) *Voy.* Constantin.

successeurs adoptèrent comme étendard de l'empire. On a essayé d'atténuer la valeur de ce qu'Eusèbe raconte de l'origine du labarum dans son histoire de Constantin le Grand. A côté de quelques arguments très-peu probants et de quelques détails qui ne se trouvent qu'*après* Eusèbe, dans Rufin (1), Sozomène (2) et d'autres, sur l'apparition de la croix à Constantin, on met ordinairement en avant Lactance, qui raconte simplement (3) que l'empereur fut averti en songe par Dieu de marquer le *bouclier* de ses soldats du *signe céleste de Dieu* et de livrer *après cela* bataille (à Maxence); que Constantin obéit à cet ordre divin (*transversa* X *litera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat*). On cite aussi le panégyrique de Constantin, prononcé en 321 par le *païen* Nazarius, et dans lequel l'orateur dit simplement qu'on sait dans toutes *les Gaules* qu'avant la bataille livrée à Maxence on vit au ciel des troupes célestes accourir au service de Constantin. Mais ces témoignages, exactement appréciés, confirment plus qu'ils n'atténuent le récit d'Eusèbe.

Eusèbe raconte, non pas dans son Histoire de l'Église, mais dans la Vie de Constantin, *comme le tenant de la bouche de l'empereur, qui lui en affirma la vérité sous serment*, ce qui suit :

« Constantin, craignant les artifices magiques de Maxence, qui ne négligeait aucun des usages sacrés du paganisme dans ses préparatifs de guerre, et sentant la nécessité d'un secours supérieur aux puissances humaines, s'adressa, à l'exemple de son père, qui en avait été divinement récompensé, au Dieu unique et tout-puissant, en le priant de se révéler à lui et de le conseiller. Alors lui apparut, ainsi qu'à toute son armée en marche sur l'Italie, vers midi, une croix brillante au ciel, entourée de ces mots : *In hoc vinces!* Toute l'armée demeura stupéfaite. La nuit suivante Constantin vit en songe le Christ, lui ordonnant de se faire faire une image de la croix et de s'en servir comme d'une sauvegarde contre ses ennemis. En conséquence, le lendemain matin, Constantin fit venir un orfévre et un peintre, leur décrivit l'image qui lui avait été montrée et leur en demanda une copie. Ceux-ci prirent une longue pique dorée à laquelle ils fixèrent une barre transversale. A la pointe extrême ils mirent une couronne d'or et de pierres précieuses, dans laquelle ils placèrent le symbole du nom du Christ, composé des lettres initiales entrelacées ☧ (XP = *Chr.*), monogramme qui représentait en même temps la forme de la croix. A la barre transversale ils attachèrent un morceau de pourpre richement brodé de soie et d'or, et au bord ils placèrent les bustes de l'empereur et de ses enfants. Cet étendard, qu'on reproduisit pour les différentes légions, servit dès lors de drapeau aux armées romaines. »

Qu'on explique comme on voudra l'apparition de la croix, il demeure certain que Constantin se servit pour la première fois dans sa guerre contre Maxence, et continua à se servir dans ses guerres postérieures, du labarum et de son monogramme mystique comme de l'étendard de l'empire; qu'il le faisait porter alternativement par cinquante soldats d'élite, qui le conservaient toujours au milieu d'eux. Les successeurs de Constantin continuèrent à prendre le labarum pour étendard de leurs armées. Plus tard cependant on le conserva comme une précieuse relique. On voit, sur des monnaies et des

(1) *Hist. eccl.*, I, 9.
(2) *Ibid.*, I, 3.
(3) *De Morte persec.*, c. 44.

statues du quatrième siècle, des images du labarum et de l'étendard romain faites d'après ce modèle. Constantin portait aussi le monogramme du labarum sur son casque. Après sa victoire sur Maxence il fit élever sur le Forum une statue du Christ portant dans la main droite un étendard avec cette inscription : « C'est par ce signe salutaire, vrai signe du courage, que j'ai affranchi votre ville du joug de la tyrannie (1). »

Cf. Baron., *Annal. ad ann.* 312; Tillemont, *Histoire des Empereurs*, IV; Voisin, *Diss. crit. sur la vision de Constantin*, Paris, 1774; Gibbon, *Grandeur et décadence de l'empire romain*, c. 20; Schröckh, *Histoire de l'Église*, V; Néander, *Hist. de l'Égl.*, t. II, p. 1; Manso, *Vie de Constantin le Grand.*

SCHRÖDL.

LABAT (PIERRE-DANIEL) naquit en 1725, entra dans l'ordre des Bénédictins de Saint-Maur en 1742, et y occupa bientôt une place éminente. Député au chapitre général de son ordre, à Marmoutiers, en 1769, il parla avec une grande énergie devant les représentants du roi en faveur du maintien des anciens statuts de son ordre. Il demeura pendant un certain nombre d'années prieur de l'abbaye de Daraude, à Toulouse, et remplit les fonctions les plus importantes dans sa congrégation. Il prit part à la collection des documents politiques de la France et à divers travaux sur les Pères, entrepris par ses confrères. Il vint surtout en aide à dom Clémencet dans son édition des œuvres de S. Grégoire de Nazianze, et contribua activement à la nouvelle édition des conciles de France par les Bénédictins de Saint-Maur, dont les travaux préparatoires avaient été fournis par dom Jean Hervin et dom Nicolas Bourette.

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IX, 9.

Après la mort de D. Hervin (1764), ses collections et celles de son confrère furent remises aux mains de dom Hippolyte-Auguste de Conac, auquel on adjoignit Labat, alors prieur de Daraude. Ces deux savants parcoururent avec une infatigable ardeur les plus riches bibliothèques de Paris et réunirent un grand nombre de manuscrits, qu'après la mort de D. Conac D. Labat acheva de mettre en ordre et de rédiger. On calculait que l'ouvrage aurait 8 vol. in-fol. En 1789 parut le premier volume, qui contenait les conciles de France de 177 à 591, sous le titre : *Conciliorum Galliæ tam editorum quam ineditorum collectio, opera et studio monachorum congregationis S. Mauri*, Parisiis, 1789, in-fol.

La moitié du second volume était imprimée lorsque éclata la Révolution, qui abolit l'ordre et interrompit la publication de l'ouvrage.

D. Labat se tint caché à Saint-Denis durant la Révolution, reprit plus tard ses travaux et se voua surtout au ministère sacré. Il survécut à la restauration de la religion en France. Il mourut le 10 avril 1803, à l'âge de 78 ans, à la suite d'une maladie qu'il avait gagnée en accompagnant en hiver les morts au cimetière.

Cf. Tassin, *Hist. des savants de la congrég. de Saint-Maur*, 1773-1774, t. II, p. 574; Herbst, *Services rendus par la congrég. de Saint-Maur aux sciences*, Revue trim. de Tubinge, ann. 1833, p. 402.— *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. du dix-huitième siècle*, par Picot; *Biographie universelle.*

LABBE (PHILIPPE) naquit à Bourges en 1607. Il entra dans l'ordre des Jésuites dès l'âge de 17 ans, enseigna successivement les sciences, la philosophie et la théologie, et mourut en 1667, le 25 mars. Ses ouvrages les plus considérables sont : 1. *De Byzantinæ historiæ*

scriptoribus, Paris, 1648, in-fol.; 2. *Nova Bibliotheca msc.*, en 2 v. in-fol., 1653; 3. *De Scriptoribus eccles. Bellarmini philolog. et histor. dissertat.*; 4. *Galeni Vita*; 5. *Bibliotheca antijanseniana*; 6. *Notitia Dignitatum Imperii Romani cum comment. Guidonis Pacirolli*; 7. *Bibliotheca bibliothecarum*, Paris, 1664, in-fol., plusieurs fois édité; 8. *Le Chronologiste français*, 1665; 9. *Concordia chronologica, technica et histor.*, Paris, 1670, 5 vol. in-fol.; 10. *Collection des Conciles* (1), qui est son principal ouvrage, en 17 parties, dont 11 furent imprimées de son vivant et les autres par les soins de D. Cossart, du même ordre : *Sacrosancta Concilia, stud. Ph. Labbei et Cossarti*, Paris, 1672, 18 vol. in-fol.; Venet., 1728-1732, 25 vol. in-fol.

Cf. les préfaces de Cossart, de Baluze, dans sa *Nova Collectio Conciliorum*, Paris, 1683, in-fol., qu'on compte comme le 18e vol. de la collection de Labbe et Cossart; enfin la *Præfatio de Conc. collectio regia maxima*, de Hardouin, p. VI sq.

LABORANS, *cardinal*. *Voyez* CANONS (recueils de), t. III, p. 506, col. 1.

LA CHAISE (FRANÇOIS DE), confesseur de Louis XIV, naquit le 25 août 1624 au château d'Aix, en Forez (2). Sa famille était des plus considérables de la province. Un de ses grands-oncles, le célèbre P. Cotton, avait été confesseur d'Henri IV, un de ses oncles était Jésuite et professeur à Lyon, son père était chevalier de Saint-Michel. A l'âge de 10 ans il entra au collége des Jésuites, fondé par ses ancêtres à Roanne; il se décida de très-bonne heure à se faire admettre dans la compagnie, acheva ses études à Lyon, y devint professeur d'humanités, puis de philosophie, et se rendit digne des plus importantes fonctions de l'ordre par la solidité de son enseignement et l'amabilité de son caractère. Il était déjà provincial lorsque Louis XIV le désigna, en 1674, pour être son confesseur, à la mort du P. Ferrier. Le confesseur du roi avait alors une influence prépondérante dans la distribution des bénéfices; mais l'exercice de son autorité était entouré de graves difficultés, que faisaient naître chaque jour les relations et le caractère du roi, les intérêts des courtisans. Il fallait, pour qu'un confesseur demeurât longtemps à ce poste, qu'il eût un caractère des mieux trempés. Le P. de La Chaise y demeura pendant trente-trois ans, et, au témoignage des hommes les plus dignes de confiance de tous les partis, il dut cette rare distinction à ses vertus, à son humilité, à son esprit pacifique, à sa connaissance des hommes et du monde. Il demeura calme et ferme au milieu des démêlés de mesdames de Montespan et de Maintenon, de celles-ci et du roi, au milieu des discussions des Jésuites et des Jansénistes, de Fénelon et de Bossuet, ne prenant parti que lorsqu'il ne pouvait faire autrement et jamais avec passion. C'est ainsi qu'il se montra, notamment en 1682, à l'occasion des quatre articles du clergé gallican; en 1685, lors de la révocation de l'édit de Nantes; plus tard, lors de l'affaire du mariage du roi avec madame de Maintenon.

Il n'avait pas la prétention de plaire à tout le monde et ne le pouvait pas, par cela seul qu'il était le confesseur de Louis XIV, qu'il était Jésuite, et que la haine contre son ordre augmentait de jour en jour. Ses ennemis allaient répétant que le P. de La Chaise s'était tellement insinué dans la confiance du roi que celui-ci ne voyait que par les yeux de son confesseur, lequel attribuait à ses confrères autant de bénéfices que possible. Aux yeux des Jansénistes et des huguenots, c'était un fait

(1) *Voy.* CONCILES (collection des), t. V, p. 97, col. 1.

(2) Aujourd'hui département de la Loire.

avéré et incontestable que le P. de La Chaise était un Jésuite perfide, rusé, plein de malice, qui laissait un libre cours aux passions du roi pour être plus sûr de l'entraîner à des actes de violence contre les ennemis de son ordre; que madame de Maintenon elle-même avait fini par en être fatiguée et par prétendre qu'il empêchait le roi de se convertir. Mais jamais les accusateurs du P. de La Chaise ne purent administrer la moindre preuve de leur dire; jamais le roi ne put être poussé à se séparer de son confesseur. Des contemporains tels que Fénelon, qui savaient combien était difficile la position d'un confesseur auprès d'un monarque absolu comme Louis XIV et qui connaissaient parfaitement le P. de La Chaise, lui rendirent pleine justice, et les philosophes du dix-huitième siècle, qu'on ne peut accuser d'être particulièrement favorables aux Jésuites, ne le jugèrent pas moins équitablement (1); leur jugement est demeuré celui de la postérité. Déjà Louis XIV lui avait rendu une justice éclatante lorsqu'on vint lui apporter les clefs du cabinet et les papiers de son défunt confesseur. « Il était si bon, dit-il, que je le « lui reprochais souvent, et il me répon« dait : Ce n'est pas moi qui suis bon, « mais vous qui êtes dur. »

Le P. de La Chaise, qui avait dans sa jeunesse composé un *Cours de Philosophie,* et qui possédait des connaissances spéciales en numismatique, devint, en 1701, membre de l'Académie des Inscriptions, dont les *Mémoires*, t. II, renferment des *Remarques sur l'inscription d'une urne antique,* dues au P. de La Chaise. Il mourut le 20 janvier 1709.

Cf. *Histoire particulière du P. de La Chaise, Jésuite,* Cologne, 1693 : c'est plutôt une satire qu'une histoire; le pamphlet *Jean danse mieux que Pierre, Pierre danse mieux que Jean, ils dansent bien tous deux*, Tetonville (Cologne), 1719; *Éloge des Académiciens*, par M. Boze, t. I, p. 125; *Mémoires du duc de Saint-Simon.*

HÆGELÉ.

(1) Voltaire, *Siècle de Louis XIV*.

LACHIS (לָכִישׁ ; LXX, Λάχις, Λαχίς; dans Jos., *Ant.*, 9, 9, 3, Λάχεισα), capitale du roi cananéen Japhia, qui fut battu, avec quatre autres rois, près de Gabaon (1), et fut pendu près de Macéda (2). Lachis était située dans la partie basse de la Judée (3), fut conquise par Josué (4), attribuée à la tribu de Juda (5), fortifiée par Roboam (6), assiégée et emportée par Sennachérib (7) et par Nabuchodonosor (8). Cette ville existait encore après la captivité (9), et ses restes se trouvent probablement dans les ruines qui entourent Lakis, à l'ouest d'Adschlan. Robinson est d'un autre avis, II, p. 653.

LACOMBE. *Voyez* GUYON.

LACORDAIRE. *Voyez* le dernier article de la lettre L.

LACROIX (CLAUDE) naquit en 1652 à Saint-André, village entre Herve et Dalem, dans la province de Limbourg. En 1673 il devint maître en philosophie, entra la même année, à Trèves, dans la Compagnie de Jésus, enseigna à Cologne et à Munster, avec beaucoup de succès, la théologie morale, devint, en 1698, à Cologne, docteur en théologie, et mourut dans cette ville le 1er juin 1714. Il est l'auteur d'un Commentaire sur la Théologie morale de Busenbaum (10), Cologne, 2 vol. in-folio. Il

(1) *Voy.* GABAON.
(2) *Josué*, 10, 3-27.
(3) *Ibid.*, 15, 39.
(4) *Ibid.*, 10, 31.
(5) *Ibid.*, 15, 31.
(6) II *Paral.*, 11, 9.
(7) IV *Rois*, 18, 14; 19, 8. II *Paral.*, 32, 9. *Isaïe*, 36, 2.
(8) *Jérém.*, 34, 7. Cf. *Michée*, 1, 13.
(9) *Néhém.*, 11, 30.
(10) *Voy.* BUSENBAUM.

donne le texte complet de Busenbaum, auquel il rattache ses explications. Il parut une édition corrigée de la Théologie morale de Lacroix, en 1767, à Bologne, due aux soins de Angélo Franzoja, maître en théologie à Padoue, in-folio. Busenbaum et Lacroix furent souvent et amèrement attaqués comme des casuistes relâchés. François-Antoine Zaccaria prit leur parti, et défendit plusieurs opinions que Concina et Patuzzi avaient critiquées avec passion. Beaucoup de leurs décisions prétendues relâchées paraissent sous un jour plus favorable quand on n'oublie pas que ce ne sont que des décisions spéciales, pour des cas déterminés, et qui n'ont aucunement la prétention de s'appliquer d'une manière générale. Du reste, ces prétendues opinions relâchées étaient admises dans l'école avant les Jésuites, qui ne firent que se les approprier. On ne peut pas mettre en doute non plus que les rigides adversaires des moralistes relâchés sont tombés dans des excès contraires, plus dangereux que ceux qu'ils ont combattus. Les rigoristes, en dévoilant sans réserve toutes les fautes des moralistes dits relâchés, et en critiquant devant le public des thèses jusqu'alors enveloppées des obscurités du langage scolastique, et qui étaient fort peu nuisibles au peuple, n'ont pas contribué le moins du monde à l'édification des fidèles, tandis qu'ils ont scandalisé bien des âmes. On a failli des deux côtés en décidant d'une manière partiale, exclusive et légère, la moralité des actions humaines, en appréciant la grandeur ou la légèreté du péché comme si on avait eu affaire à des choses qui s'évaluent avec des poids et des mesures matériels.

DUX.

LACTANCE (FIRMIANUS) (quelques manuscrits portent encore les prénoms *Lucius Cæcilius* ou *Lucius Cælius*) était originaire, d'après son surnom, de Firmum (Fermo), dans le Picénum (1), et, suivant ce qu'il dit lui-même (2), de parents païens. S. Jérôme rapporte (3) que Lactance était un élève du rhéteur Arnobe (4), ce qui le place vraisemblablement dans le dernier quart du troisième siècle. Un ouvrage intitulé *Symposion* (100 énigmes, composées chacune de trois hexamètres, pour récréer à table) éveilla l'attention de Dioclétien et détermina la nomination de Lactance à la place de professeur d'éloquence à Nicomédie, en Bithynie, alors résidence de l'empereur. Mais cette ville, dont la civilisation était principalement grecque, envoya peu d'auditeurs au maître d'éloquence latine.

Lactance, d'ailleurs, était mécontent d'une occupation purement formelle qui laissait vides son cœur et son esprit, et ne pouvait satisfaire le besoin d'une science plus haute qui le tourmentait. Cette disposition l'amena peu à peu au Christianisme, qu'il paraît avoir embrassé avant la persécution des Chrétiens (303) ordonnée par Dioclétien (5). Ce qu'il vit, ce qu'il lut et entendit au moment où éclata cette persécution, à Nicomédie, où elle commença par la destruction d'un temple magnifique, ne fit que confirmer son attachement à l'Église. Il raconte lui-même : « Pendant mon séjour en Bithynie, où je « professais l'éloquence, au moment où « l'on détruisit la maison de Dieu, j'assis- « tais aux outrages que deux hommes « également pervers infligeaient avec « une arrogance sans mesure à la vérité, « alors en butte à la persécution. L'un se « prétendait professeur de philosophie ; « mais ce maître de la modération était « plein d'avarice et de passions sensuel- « les ; ce défenseur né de l'économie

(1) Aujourd'hui Marche d'Ancône.
(2) *De ira Dei*, c. 2. *Instit. div.*, VII, 2.
(3) *Catal.*, c. 30.
(4) *Voy.* ARNOBE.
(5) *Voy.* DIOCLÉTIEN.



« et de la modestie vivait dans le luxe « et la dissipation. Il cherchait à cacher « son immoralité sous ses cheveux « blancs, son manteau de philosophe et « ses richesses. Il avait su gagner les fa- « veurs des juges de Nicomédie et était « parvenu à chasser ses voisins de leurs « propriétés. Cet homme, que sa phi- « losophie accusait hautement, écrivit, « précisément à l'époque où l'on se « mit à poursuivre les Chrétiens de la « manière la plus odieuse, trois livres « contre la religion chrétienne, pour « venir, disait-il, au secours des égarés « et les affranchir du fol entêtement qui « faisait supporter à tant de malheureux « les plus cruels tourments pour leur foi. « Vil flatteur des opinions populaires, « philosophe courtisan de l'esprit du « monde !... L'autre, qui écrivait d'une « façon encore plus amère contre la foi « chrétienne, était un des promoteurs « et un des juges de la persécution. Il « prétendit démontrer, dans un ou- « vrage qu'il ne rougit pas d'intituler Λό- « γοι φιλαλήθεις, que le Christianisme est « une doctrine pleine de contradictions, « qui ne peut par conséquent être que « la religion des ignorants (1). »

Lactance entend parler d'Hiéroclès (2), alors préfet de Bithynie. L'indignation que lui causa ce langage hypocrite en face des plus criantes injustices inspira à l'âme honnête de Lactance la résolution de prendre rang parmi les apologistes chrétiens et de se vouer à une mission « bien plus utile, plus honorable, plus noble que l'enseignement de l'éloquence, qui forme la jeunesse, non à la vertu, mais aux raffinements de la corruption. Il ne s'agit plus d'égouts, d'aqueducs, de murs mitoyens : il s'agit de vie, de salut, de Dieu et d'immortalité (3). » Son ancienne occupation n'avait donc plus d'autre prix à ses yeux que celui de l'avoir préparé à mieux défendre la cause de l'Évangile. Cependant Lactance ne voulait pas seulement réfuter, comme Tertullien et Cyprien, mais enseigner positivement, *instituere;* il voulait « amener les savants à la saine philoso- « phie, les ignorants à la véritable reli- « gion (1). » Cette apologie positive devait exposer toute la substance de la foi, et ne pas se restreindre, comme Cyprien avait eu tort de le faire vis-à-vis de Démétrianus, à citer des textes de l'Écriture, que l'adversaire rejette d'avance comme de pures inventions. Il faut qu'elle prenne l'adversaire au commencement, qu'elle lui donne des principes évidents, qu'elle le réfute par le raisonnement, par des preuves qui s'enchaînent et le mènent peu à peu à la conviction, au lieu de l'accabler pour ainsi dire en lui exposant tout d'un coup la doctrine chrétienne dans tout son éclat (2). Lactance veut donc ouvrir la voie de cette méthode positive et encourager ceux qui l'imiteront et le surpasseront. « De même qu'on n'est pas homme quand on n'est pas philosophe, de même on n'est pas réellement philosophe quand on ne puise pas la vérité auprès de ceux que le monde appelle des insensés et des barbares (3). Mais, tandis que, dans le paganisme, la religion et la philosophie se sont séparées et hostilement placées l'une en face de l'autre, le Christianisme rétablit l'harmonie originelle qui existait entre elles (4). »

Lactance développe ces idées dans les sept livres de ses Institutions divines, *Institutiones divinæ*. Il ne s'arrête pas à la preuve de l'existence de Dieu que, dit-il, Cicéron, dans son traité *de Natura Deorum*, a démontrée

(1) *Instit.*, V, 2, 3.
(2) *Voy.* Hiéroclès.
(3) L. c., I, 1.

(1) L. c.
(2) L. c., V, 4.
(3) L. c., IV, 1, 2.
(4) V, 1.

jusqu'à l'évidence, et il établit d'abord la preuve de l'*unité de Dieu* par les paroles des Prophètes, des poëtes et des philosophes païens (1); puis, dans le second livre (2), il montre que la source du polythéisme est dans le matérialisme, l'immoralité et l'oubli de Dieu, qui commencèrent avec Cham maudit par son père.

Après un coup d'œil donné à la philosophie païenne (3), qui, comme le mot l'indique, n'est pas la *possession*, mais la *recherche* de la sagesse, possession à laquelle, dans le paganisme, la philosophie ne pouvait parvenir, parce qu'elle ne partait pas de principes incontestables, et que les opinions des différents philosophes obstruaient la voie de la vérité, bien loin d'y conduire, il arrive dans le quatrième livre, *de Vera Sapientia*, à son thème principal, l'unité de la religion et de la philosophie, qui elle-même le conduit au fait de l'*Incarnation de la Sagesse éternelle et personnelle du Verbe*, Λόγος, et au dogme de la personnalité de l'homme-Dieu.

Le cinquième livre passe à la sphère pratique, à la *justice*, qui régna dans l'âge d'or, que le monde païen foule aux pieds en méconnaissant l'innocence des Chrétiens; au vrai *culte*, qui est la reconnaissance de la vérité révélée par Dieu, l'accomplissement de ses commandements, l'abandon de soi-même à la volonté divine; enfin à l'*immortalité* et à la vie éternellement heureuse, récompense du vrai culte, culte, justice, immortalité que Jésus-Christ a fait connaître aux hommes, et qui sont devenus des vérités en lui et par lui. Telle est la teneur des trois derniers livres, *de Justitia*, *de Vero Cultu*, *de Vita beata* (4).

L'élégance du style de ce traité, qui a fait surnommer Lactance le Cicéron chrétien, ne laisse rien à désirer. On ne peut pas en dire autant du contenu même, qui ne remplit pas tout à fait le but que Lactance s'était proposé. Les dogmes essentiels du Christianisme sont, comme le remarquait déjà S. Jérôme (1), insuffisamment expliqués, et si, conformément aux exigences de l'époque, il est attentif à la tendance néo-platonicienne qui se répandait alors, et qui cherchait à idéaliser l'ancien culte des dieux (2), il n'établit pas l'autorité des livres du Nouveau Testament avec le soin que réclamaient les attaques récentes d'Hiéroclès. Toutefois cet ouvrage de Lactance est devenu, par le beauté de son style, une des lectures favorites du monde chrétien, comme le prouvent plus de cent éditions qui en ont été faites. Les *Institutions* parlant de la persécution de Dioclétien comme d'un mal passé depuis longtemps (3), et, par conséquent, la persécution qui sévissait contre les Chrétiens au moment où les *Institutions* parurent (4) ne pouvant être que la persécution de Licinius, elles ont dû être écrites vers 320, lorsque Lactance, déjà âgé, résidait à Trèves, à la cour de l'empereur Constantin, en qualité de précepteur du prince Crispinus. Elles sont dédiées à Constantin, premier prince chrétien, restaurateur de la justice. L'auteur lui-même en a fait un abrégé, *Epitome*, qui n'a été complétement publié que dans ces derniers temps par le chancelier Pfaff (5).

Avant les *Institutions* Lactance avait composé un plus petit traité, *de Opificio Dei*, dans lequel il veut démontrer que ce monde est conduit par une Providence, d'après la merveilleuse organisation de l'homme spirituel et physi-

(1) 1er livre, *de Falsa Religione*.
(2) *De Origine erroris*.
(3) 3e livre, *de Falsa Sapientia*.
(4) Cf. l'article CHILIASME.

(1) Ep. 13, *ad Paulin*.
(2) Dans le 2e et le 6e livre.
(3) V, 2, 3.
(4) VI, 6, 17.
(5) Cf. Hieron., *Catal.*, c. 80.

que, d'une manière plus solide et plus approfondie que ne l'a fait Cicéron dans son opuscule contre les Épicuriens. L'opuscule *de Ira Dei* est une conséquence des *Institutions*, qui cherche à concilier les idées de *justice* et de *bonté* divines. — Une source excellente pour l'histoire des persécutions est le traité *de Mortibus Persecutorum*, écrit en partie d'après l'expérience personnelle de l'auteur, et suivant l'histoire jusqu'au rétablissement de la paix de l'Église, par conséquent ne pouvant avoir une date antérieure ni de beaucoup postérieure à 314. Il donne la fin tragique de tous ceux qui ont persécuté l'Église comme une preuve de la vérité chrétienne.

Lactance, comme il le dit, *de Opif. Dei*, c. 15, 20; *Instit.*, VII, 1; IV, 30, avait eu l'intention d'écrire encore plusieurs ouvrages contre la philosophie païenne, contre les hérétiques, etc., mais nous ignorons s'ils ont été réellement composés. S. Jérôme cite dans son Catalogue un *Itinerarium* et huit livres de lettres que nous n'avons pas, tandis que les poëmes *de Phœnice*, *de Pascha*, *de Passione Domini*, ajoutés à quelques éditions de Lactance, ne sont évidemment pas de lui. Osan (1) croit pouvoir compter Lactance parmi les *grammairiens*.

Les meilleures éditions de Lactance sont celles de Le Brun des Maret et de Lenglet-Dufresnoy, Paris, 1648, 2 vol., et celle de Rome, 1755-1760, publiée par Édouard de Xavier (Franceschini), Carme. L'édition faite pour la bibliothèque des Pères de l'Église latins, de Gersdorf, est due à Fridolin Fritsche, professeur de théologie à Zurich. Le traité des *Institutions* a été traduit en français par René Famé, Paris, 1512, in-fol. Le premier livre l'a été aussi par Drouet de Maupertuy, Avignon, 1710, in-12. Le traité *de Morte Persecutorum* a été traduit par l'abbé de Maucroix, Paris, 1680, in-12; par Basnage, Utrecht, 1687, in-8°, et par Godescard; cette traduction se trouve dans la *Vie des Saints* de cet auteur, Versailles, 1820.

Cf. Du Pin, *Bibl. eccl.*, I, p. 205; Le Nourry, *Appar. ad Bibl. Patr.*, t. II, *Dissert.* III, p. 571; Möhler, *Patrologie*, publ. par Reithmayr, Ratisbonne, 1840, p. 917-933.

SCHARPFF.

LACTICINIA (LAIT ET BEURRE). Le jeûne ecclésiastique comprend, entre autres privations, celle de certains mets (*delectus ciborum*) (1). Parmi ces mets se trouvent, pour parler avec S. Thomas (2) : *Carnes animalium in terra quiescentium et respirantium, et quæ ab eis procedunt, sicut lacticinia ex grassibilibus et ova ex avibus.* On entend par *lacticinia* tous les mets qui proviennent des mammifères, le lait, le beurre, le fromage, en un mot le laitage. La défense de manger du laitage s'étendit dans maintes contrées à tous les jours de jeûne. Cependant, du moins en Occident, aujourd'hui elle ne s'applique plus qu'au jeûne du carême. Quant à l'Église grecque, le synode de Laodicée (367, c. 50) ordonna que durant tout le carême, avant Pâques, on observât la xérophagie, c'est-à-dire qu'on ne mangeât que des aliments secs; le concile *in Trullo* (706, c. 56) défendit le laitage, comme la viande et les œufs, sous peine d'excommunication pour les laïques, de déposition pour les clercs. L'abstinence du lait et du beurre commence chez les Grecs après la semaine dite semaine de beurre, τυροφάγος, τυρινή, c'est-à-dire avec notre dimanche de la Sexagésime, et finit avec celui de

(1) *Documents pour servir à l'histoire de la littérature grecque et romaine*, t. II, Cassel et Leipzig, 1839, p. 365-367.

(1) *Conc. Trid*, sess. XXV.

(2) *Summa*, II II, quæst. 147, art. 8.

la Quinquagésime. Cette sévère discipline, qui ne s'en tient pas même là (1), s'étend également sur les autres jeûnes dans l'Église grecque, qui est à cet égard d'une rigueur extrême (2).

Dans l'Église d'Occident se forma peu à peu la pratique que S. Thomas d'Aquin décrit ainsi (3) : *In jejunio Quadragesimali interdicuntur universaliter etiam* OVA *et* LACTICINIA, *circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos.*

S. Charles Borromée, ce grand interprète du concile de Trente, *interpres Concilii Tridentini*, ne fit donc que renouveler une vieille ordonnance (4) en décrétant (5) au concile de Milan : *Nos, auctoritati et SS. Canonum decretis innitentes, edicimus ut omnes a carne cæterisque omnibus quæ in carne trahunt originem, ut ovis, lacte, caseo, butiro, et hujusmodi, per totam Quadragesimam abstineant.*

En outre, remarquons que le Pape Alexandre VII condamna la proposition suivante (6) : *Non est evidens quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in Quadragesima obliget.*

Outre le Carême, en beaucoup de localités l'abstinence du lait et du beurre s'observait même aux autres jeûnes, comme on peut le conclure, par exemple, des lettres de S. Grégoire le Grand à S. Augustin, en Angleterre, lettres qui font autorité et qui sont insérées par Gratien dans le Corps du Droit (7) ; puis par les dispenses que le Saint-Siége donna, par exemple, en 1344 aux diocèses de Cologne et de Trèves, en 1485 à la province de Meissen, de manger des œufs et du laitage tous les jours de jeûne, excepté pendant le Carême (1). La défense de se servir de lait et de beurre durant le Carême est par conséquent fondée sur une loi générale de l'Église, que Benoît XIV et Clément XIII ont renouvelée.

Le but de cette loi est le même que celui qui motive en général les défenses relatives au *delectus ciborum* (2). Toutefois l'opinion générale des théologiens est que l'abstinence du lait, du beurre et des œufs, voire même celle des aliments gras, n'est pas ordonnée par l'Église comme une chose qui appartient à la nature même du jeûne, mais seulement comme une chose qui, à un très-haut degré, contribue à la mortification de la chair. De là les nombreuses exceptions apportées à cette loi. On voit en cela l'esprit libéral de l'Église latine, qui, suivant les circonstances, tempère la sévérité de sa discipline, parce qu'elle veut surtout maintenir et entretenir l'esprit de la loi, abstraction faite de ce qui est extérieur et n'est pas essentiel. C'est dans ce sens que l'Église a toujours agi, comme cela ressort de toutes les dispenses qu'elle accorde. C'est ainsi qu'en 1456 les cantons de Lucerne, de Schwytz, de Zug, et toutes les localités environnantes obtinrent dispense du Pape Calixte III (3). Les *tours de beurre,* comme celles de Rouen, par exemple, provenant de ces dispenses, rappellent la prudente condescendance de l'Église et la soumission de nos consciencieux aïeux à l'autorité spirituelle.

Quant à la discipline du jeûne sous le rapport qui nous occupe, en Allemagne le laitage et les œufs sont depuis longtemps (4) autorisés par la coutume et par la volonté explicitement formulée

(1) *Voir* Goar, *Euchol.*, p. 207.
(2) Goar, l. c.,
(3) L. c.
(4) Cf., par exemple, *Conc. Quintil.*, 1085.
(5) *Conc. Mediol. I.*
(6) 32.
(7) Ep. 6, d. IV.

(1) *Voir* Marzohl, *Litt. sacr.*, t. IV, p. 304.
(2) *Voir* Thomas, l. c., et l'art. JEUNE.
(3) *Voir* Marzohl, l. c.
(4) Cf., par exemple, *Conc. Bamberg.*, ann. 1491, tit. 37.

des Papes (1). Benoît XIV dit (2) : *Non ignoramus regiones quasdam in septemtrione positas ovis et lacticiniis uti, quod crebris assiduisque immunitatibus Romanorum Pontificum liberalitate concessis tribuendum est; illas deinde populi, pluribus annis interjectis, cum Pontifices rem dissimularent vel scienter paterentur, in privilegium perpetuamque facultatem converterunt. Hæc autem immunitas iis potissimum causis innititur : cœli temperie, diversa corporum habitudine, earumque regionum indigentia , ita tamen ut medium quoddam iter insistant et abstinentiam, qua possunt ratione, sequantur.*

Si l'on voulait d'ailleurs douter que cette loi a été abrogée par l'habitude, à laquelle S. Liguori a égard dans presque toutes les questions relatives au jeûne, la volonté de l'Église, exprimée chaque année dans les mandements de Carême des évêques, contient formellement l'abrogation de cette loi. Le 19[e] des pouvoirs quinquennaux (3) accordés par le Saint-Siége donne cette faculté particulière aux évêques : *Habent episcopi facultatem dispensandi, quando expedire videbitur, super esu carnium, ovorum et lacticiniorum, tempore jejuniorum et præsertim Quadragesimæ.* Les motifs de ces dispenses, par lesquelles l'usage même des aliments gras est permis, sont naturellement les mêmes que ceux qu'énumère, pour valider la dispense d'une communauté, dans un cas semblable, Benoît XIV, qui a en général le mérite d'avoir réglé la discipline du jeûne par ses IV Constitutions, *Non ambigimus, — In suprema,— Libentissime,— Si fraternitas.* Ces motifs sont : le manque d'aliments ordinairement permis durant le jeûne, et le préjudice que l'abstinence causerait à la santé, préjudice constaté par un médecin. La réponse à la question de savoir si cette dispense s'applique aussi à la collation du soir doit être affirmative. S. Liguori remarque, quant à cette collation, « qu'il faut avoir égard à deux choses, à la quantité et à la qualité, mais qu'il faut avant tout tenir aux coutumes locales, comme Cajétan et d'autres l'enseignent. » Bonacina, nonce apostolique à Vienne, fait observer (1) « qu'il faut, durant le temps de jeûne, quant à la réfection, *refectiuncula*, faire plus attention à la quantité qu'à la *qualité*, pourvu qu'on ne mange pas des aliments défendus au dîner. » Cette observation est valable aussi en ce qui concerne les aliments gras, le soir, là où la coutume est d'en manger, ce qui est le cas dans la plupart des diocèses d'Allemagne. Ce n'est guère, à notre connaissance, que dans la province ecclésiastique prussienne du Rhin et à Salzbourg que l'observance est plus sévère quant aux aliments gras. Le mandement de Carême de Salzbourg de 1843 (2) permit, il est vrai, la viande à midi, mais le soir il n'autorisa qu'un potage au gras.

On sait qu'en France l'usage des aliments gras (sauf les dispenses que les curés sont en droit d'accorder à leurs paroissiens) est absolument interdit à la collation pendant tout le Carême, alors même que les aliments gras sont permis au principal repas, c'est-à-dire tous les jours, sauf le mercredi, le ven-

(1) Les dispenses pontificales relatives à ce point, appelées en Allemagne Lettres de Beurre (*Butterbriefe*), furent principalement accordées à ce pays parce que le manque d'une bonne huile rendait cette abstinence plus sensible et plus difficile. Une lettre de ce genre qui existe encore est celle du protonotaire apostolique Pierre-Paul Vergérius, adressée au couvent des religieuses de Saint-Nicomède, dans les environs de Mayence, en 1535. Ce Vergérius devint protestant plus tard et mourut à Tubingue.

(2) *Instit.* 16.

(3) *Voy.* POUVOIRS QUINQUENNAUX.

(1) L. III, *de Præs. eccles. punct. III.*

(2) *Sion*, n. 43.

dredi et le samedi. Le lait et le beurre sont permis à la collation, quand le mandement de carême le porte expressément, sauf les mercredi, jeudi, vendredi et samedi de la semaine sainte. Tous les jours de jeûne en dehors du carême, tels que les Quatre-Temps, les vigiles (1), le jour de Saint-Marc et les trois jours de Rogations (quand le jeûne est maintenu) (2), l'usage du lait et du beurre est permis à la collation, et l'abstinence ne porte que sur les aliments gras et la quantité, qui, à la collation, doit être moindre qu'au repas principal.

FRICK.

LADVOCAT (JEAN-BAPTISTE), savant du dix-huitième siècle, naquit en 1709 à Vaucouleurs, dans le diocèse de Toul. Son père, qui avait encore vingt enfants, était le premier magistrat municipal de la commune. Ladvocat étudia chez les Jésuites de Pont-à-Mousson (Meurthe), fit sa théologie à Paris, devint curé de Domremy, lieu de naissance de Jeanne d'Arc, et professeur en Sorbonne; en 1742 il fut nommé bibliothécaire de la Sorbonne. Il mourut en 1765, après avoir occupé depuis 1751 la chaire créée par le duc d'Orléans pour l'explication des textes hébreux de la Bible. La *Biographie universelle*, si exacte pour ces sortes de renseignements, cite une longue série d'ouvrages de Ladvocat, aujourd'hui oubliés, parmi lesquels nous remarquons, outre un *Lexique de Géographie abrégé*, tiré de Moréri, les *Commentaires critiques et exégétiques sur les Psaumes* et une *Grammaire hébraïque;* celle-ci parut avec la pompeuse et trompeuse annonce que, grâce à elle, on pouvait désormais apprendre l'hébreu, sans le secours d'aucun maître, dans l'espace d'un mois.

LÆTARE, nom qu'on donne souvent au quatrième dimanche de carême, parce que l'introït de la messe, ou plutôt l'antienne de cet introït, emprunté à Isaïe, 66, 10, 11, commence ainsi : *Lætare, Jerusalem, et conventum facite omnes qui diligitis eam; gaudete cum lætitia, qui in tristitia fuistis, ut exultetis et satiemini ab uberibus consolationis vestræ.*

L'introït résumant toujours plus ou moins l'idée même de la fête célébrée par telle ou telle messe particulière, le nom de *Lætare* indique que la solennité du quatrième dimanche de carême a déjà quelque chose de joyeux.

LAIBACH, *évêché. Voy.* CARINTHIE.

LAINEZ (JACQUES), un des premiers compagnons de S. Ignace de Loyola et second général de la Compagnie de Jésus, naquit à Almazan, près de Siguenza, en Castille, en 1512, de parents pieux et riches. Il prit le grade de maître ès arts à l'université d'Alcala et résolut d'y étudier la théologie. Il y entendit parler d'Ignace, qui était alors à Paris, et se décida, à l'âge de dix-neuf ans à peu près, à visiter, de concert avec Salméron, un de ses amis, plusieurs universités, et surtout celle de Paris. Dès son arrivée dans cette ville il rencontra Ignace, qu'il reconnut d'après son portrait. Ils entrèrent facilement en rapports et contractèrent une amitié qui devint de plus en plus intime. Lorsqu'Ignace se rendit à Rome, Lainez, à peine convalescent d'une grave maladie, l'accompagna, et entra par respect nu-pieds dans la ville éternelle. Là il reçut du Pape l'honorable mission

(1) Les vigiles où le jeûne est d'obligation en France sont celles de la Pentecôte, de l'Assomption, de la Toussaint et de Noël.

(2) Mgr Besson, évêque de Metz, par un mandement du 25 mars 1840, abrogea cette obligation dans son diocèse. Mgr l'archevêque de Paris et d'autres prélats ont supprimé depuis cette abstinence en vertu d'un indult du souverain Pontife. Au concile d'Avignon, en 1849, il a été décidé : *Hæc provincialis synodus, approbante summo Pontifice, decernit usum carnium non in posterum fore prohibitum, triduo Rogationum, in diœcesibus provinciæ Avenionensis.* (Tit. III, c. 2.)

d'occuper la chaire d'exégèse biblique au collége de la Sapience, tandis que celle de théologie scolastique était confiée à Le Faivre. Plus tard, les compagnons d'Ignace s'étant mis à prêcher dans diverses contrées d'Italie, Lainez accompagna, ainsi que Le Faivre, le cardinal de Saint-Ange dans sa légation à Parme; il demeura à Plaisance et y prêcha avec un grand succès, succès qui se renouvela à Venise et dans beaucoup d'autres villes. En même temps Lainez travaillait partout avec zèle à la fondation de colléges de son ordre. Il refusa l'offre qui lui fut faite, d'abord d'un siége épiscopal, plus tard du chapeau de cardinal. Après la mort du Pape Paul IV, plusieurs voix au conclave se portèrent sur Lainez. Enfin sa profonde science théologique, son zèle pour la cause de l'Église le firent envoyer, avec les représentants du Pape, ainsi que Salméron, au concile de Trente, auquel il prit une part des plus actives et où il acquit une immense considération.

Après la mort de S. Ignace il fut élu général de la compagnie (1558). En 1561 il accompagna le cardinal-légat de Ferrare en France, et intervint glorieusement aux discussions du colloque religieux de Poissy (1), sans pouvoir toutefois, dans la disposition hostile où se trouvaient les esprits, parvenir à une réconciliation; mais il obtint, par de prodigieux efforts, l'autorisation pour son ordre de s'établir en France. Ce résultat assuré, il reparut, pour la troisième fois, au concile de Trente, défendit la nécessité d'un seul chef de l'Église, la primauté du Pape sur tous les évêques et son infaillibilité. Il rendit de grands services à son ordre en portant toute sa sollicitude sur les moyens de le propager, et en développant plus en détail et d'une manière plus précise les statuts de l'ordre rédigés par S. Ignace (1). En 1555 il assista à la diète de l'empire, à Augsbourg. Sentant sa fin approcher, il réunit ses confrères autour de lui, leur donna ses derniers avis, et mourut le 12 janvier 1565, à l'âge de cinquante-trois ans.

C'était un homme d'une vive intelligence et d'un solide jugement, fort éloquent d'ailleurs; ses confrères vantaient son humilité, sa douceur, sa piété. On trouve plusieurs de ses discours dans les actes du concile de Trente; il laissa aussi quelques ouvrages de théologie inachevés. Le P. Ribadeneira écrivit sa vie en espagnol; André Schott la traduisit en allemand; Michel d'Esne, seigneur de Bettencour, en français, Douai, 1597.

FEHR.

(1) Voy. HUGUENOTS, t. XI, p. 158 et 159.

(1) Cf. JÉSUITES.

LAIMANN. *Voyez* LAYMANN.

LAING. *Voyez* MARIAGES DE FLEET.

LAÏQUE. *Voyez* CLERGÉ.

LAÏS ou **LESEM.** *Voyez* DAN.

LAÏSA. *Voyez* ÉLÉASA.

LAIT ET BEURRE. *Voyez* LACTICINIA.

LAMAÏSME. C'est le nom de la religion pratiquée par plusieurs peuples du fond de l'Asie, les Mongols, les Kirghises, les Kalmouks, dans les provinces frontières de l'ouest et du nord-ouest de la Chine, et surtout au Tibet. Les prêtres de cette religion, qui en sont en même temps les dieux, se nomment *lamas;* lama veut dire mère. En appelant les prêtres lamas, on indique que les prêtres sont, à l'égard du peuple, ce qu'est la mère pour ses enfants. Les prêtres sont, aux yeux des fidèles, la source du salut, le principe de la vie spirituelle. Tout découle d'eux, tout revient à eux. On comprend d'après cela que la constitution sociale et politique des pays où règne le lamaïsme soit théocratique. Le Tibet a toujours

été un État absolument sacerdotal, et il l'est encore de nos jours, quoiqu'il soit depuis fort longtemps sous la suzeraineté de la Chine. Les membres du sacerdoce (chubarag) sont très-nombreux. Presque dans chaque famille un des fils devient lama. La principale occupation des prêtres est la contemplation, la méditation, la prière, le commerce avec les choses divines. Ils se retirent du monde, ne prennent aucune part aux travaux mondains et matériels; la majeure partie d'entre eux vit dans les couvents, pratiquant une austère abstinence, une pénitence sévère, s'infligeant souvent de cruelles mortifications, et ne se marient pas (peu de tribus permettent le mariage). Mais, comme toute la direction du peuple, même la direction politique, est entre leurs mains, ils ont une sphère d'activité positive très-étendue. Leur principale tâche est la culture intellectuelle du peuple, son éducation, et par conséquent l'étude, qui les met à même de remplir leur ministère, est pour eux d'une stricte obligation.

A la tête de la hierarchie sacrée se trouve le grand-lama. Il y en a deux au Tibet, le *dalaï-lama*, qui réside et règne dans le voisinage de Hlassa, au nord-est du Tibet (120 degrés est de longitude et 30 degrés nord de latitude), et le *bogdo-lama* au sud. Ailleurs les grands-lamas portent d'autres noms, par exemple, dans le Boutân, *dharma-lama;* mais il n'est pas vraisemblable que ces différents grands-lamas soient égaux les uns aux autres. Il est certain qu'originairement il n'y avait qu'*un* grand-lama, savoir le dalaï-lama (lama semblable à la mer); il se peut qu'avec le cours du temps, et probablement par suite du grand éloignement de Hlassa, quelques lamas haut placés se soient plus ou moins rendus indépendants; mais au fond, et de nos jours encore, le dalaï-lama est le lama suprême et absolu. Ainsi, tandis que le bogdo-lama est assez peu estimé par les Chinois, le dalaï-lama reçoit des hommages divins de la part même de l'empereur. L'empereur s'agenouille devant lui, tandis que le dalaï-lama reste assis et pose la main sur la tête de l'empereur pour le bénir. Le dalaï-lama recevant des hommages divins, les gens du peuple ne peuvent jamais le voir. Il faut prendre à la lettre ce qui est dit ici, à savoir que le dalaï-lama est Dieu. C'est le Dieu incarné, existant comme homme; s'il meurt, ce n'est que pour apparaître bientôt sous une autre forme humaine. C'est pourquoi, en général, peu avant sa mort, il désigne lui-même son successeur, c'est-à-dire qu'il annonce d'une manière plus ou moins nette dans qui, après sa mort, il continuera à exister. C'est aux lamas ensuite à reconnaître et à proclamer ce nouveau dalaï-lama. Il arrive assez souvent que c'est un enfant, et durant sa minorité c'est le tuteur qui règne; c'était le cas en 1849 (1).

Le Dieu qui existe dans le dalaï-lama, sous une forme humaine, est *Bouddha*. Or on sait que Bouddha est une des incarnations de Wischnou, lequel est une des formes sous lesquelles se manifeste la divinité indienne.

Le lamaïsme, en effet, n'est pas autre chose qu'une forme particulière du brahmanisme, l'antique religion de l'Inde. Par conséquent, pour comprendre le lamaïsme, il faut jeter un regard sur la science théologique des Indes et son histoire.

Les Indiens ont, comme tous les païens, en l'absence de la connaissance du vrai Dieu, divinisé les éléments du monde physique, la matière et les causes premières de l'existence, la terre, l'eau, l'air, le feu, le soleil, etc. Il est

(1) Cf. les relations du P. Huc, Lazariste, dans les *Annales de la Propagation de la Foi*, ann. 1849.

évident que cette science de la divinité a dû avoir des aspects divers dans l'origine et être pleine d'incertitude. Que de choses peuvent être considérées comme élément et de combien de manières! Mais bientôt les Indiens adoptèrent une forme déterminée, d'après laquelle le procédé par lequel l'univers se meut sans interruption était celui de la divinité même. Ce procédé a trois phases: la naissance, la persistance et la mort, la mort étant toujours le commencement d'une vie nouvelle, de telle sorte que le cercle est éternel. Tout observateur réfléchi doit reconnaître que c'est le procédé de l'univers; mais c'est dans la partie de la nature que l'Indien a le plus sous les yeux, dans le règne végétal, que le procédé universel s'exprime de la manière la plus nette et la plus distincte.

La plante révèle clairement la distinction et la différence, de même que l'unité essentielle et la liaison de ces trois moments (le germe, la plante, le fruit). Ces trois moments divinisés constituent les trois dieux de l'Inde, *Brahma*, *Wischnou* et *Schiwa*, le principe de la naissance, celui de la conservation et celui de la destruction, celui-ci devenant aussitôt la condition d'une vie nouvelle, la rénovation du procédé qui recommence dès qu'il est achevé, et cette forme, à la fois triple et une (Trimurti), est la forme même de la révélation du Dieu unique, qui est *Parabrahma*.

Comme tout homme a pour devoir de réaliser par sa vie l'idée même qu'il a de Dieu, la vie des Indiens s'est modelée suivant la vie normale et quasi divine des plantes. Chaque Indien doit considérer comme sa destination essentielle de se plonger dans le tout, de se dissoudre dans la substance infinie, de disparaître comme individu, de même que la goutte d'eau s'évanouit dans l'Océan. C'est la pensée fondamentale sur laquelle repose toute la vie des Indiens. Comme Brahma, Wischnou et Schiwa constituent le développement un et triple de la divinité, de même les *castes* sont l'expression concrète des trois moments du procédé vital de la nature représenté par le développement des plantes. Toute la nation est une plante. Les brahmanes sont le premier moment de cette plante, le kschatryas et les vaysyas sont le second, les soudras le troisième (les parias ne forment pas un membre de l'organisme). Il est possible, comme on l'a prétendu dans ces derniers temps, que des événements historiques et des circonstances locales aient déterminé la distinction des castes. Or le principe et le but de la vie s'est réalisé et exprimé dans toutes les castes des Indes, mais, dans chacune, d'une manière spéciale : chez les brahmanes par la méditation silencieuse et la spéculation abstraite; chez les kschatryas et les vaysyas par la réalité concrète, éphémère et sans prix; chez les soudras par la destruction violente et douloureuse de soi-même. Les membres de castes inférieures (avant tout les soudras, manœuvres, serviteurs), mais aussi les vaysyas (artisans et agriculteurs), ont dû se sentir gênés et contraints par l'institution des castes supérieures devenues héréditaires et immuables. Pourquoi les divers moyens de s'identifier avec le divin, d'un côté le procédé commode des brahmanes, d'un autre côté le mode pénible et douloureux des soudras, doivent-ils être héréditaires? Pourquoi Dieu ne doit-il pas se manifester dans toutes les races comme dans celle des brahmanes, dans celle-ci comme dans les autres? En un mot, pourquoi le brahmanisme est-il héréditaire? pourquoi chaque homme ne peut-il pas être un brahmane? De cette idée est née la réforme bouddhiste (vers 600 après J.-C.). Bouddha, qui était sans aucun doute un vaysya, ou, plus probable-

ment, un soudra (il se nommait Gautama), parvint à se faire valoir comme la manifestation parfaite de Dieu, comme l'incarnation même de Wischnou, en menant la vie réservée aux brahmanes et en arrivant par elle à une perfection irréprochable. Dès lors l'organisation des castes était anéantie d'un seul coup, tandis que la pensée indienne et fondamentale de la science de Dieu restait intacte. Cette théorie bouddhiste fut tout d'abord déclarée une erreur, poursuivie comme telle, et ne fut chassée des Indes qu'après une lutte dix fois séculaire. Mais elle se répandit dans les autres parties de l'Asie, et elle s'est conservée jusqu'à nos jours, soit sous sa forme originaire, soit avec de nombreuses modifications. On a calculé qu'elle a actuellement 300 millions d'adhérents.

Une des formes de ce bouddhisme est le lamaïsme. Nous en connaissons donc la substance. Chaque homme peut être brahmane, représentant de la divinité en soi, c'est-à-dire peut se plonger dans le procédé vital du monde, s'identifier avec lui et le représenter en lui-même. Plus il y a d'hommes qui y parviennent, plus le peuple est heureux; car ces brahmanes rendent le divin actuellement visible; ils donnent une base ferme et sûre à la vie, ils deviennent la source d'où s'écoule tout salut. C'est pourquoi ils se nomment lamas, et c'est pourquoi il existe un nombre si énorme de lamas. Strictement considérés ils ne sont pas autre chose que Wischnou même; car Wischnou est la manifestation de Brahma; il est le dieu révélé. Mais Wischnou ne peut avoir sa pleine représentation dans plusieurs; il ne le peut que dans un seul; lui seul peut être le représentant parfait de lui-même; lui seul est ce représentant, quand il existe dans *un* homme. Cet homme *unique* est le Wischnou parfait; c'est le dalaï-lama. On comprend, d'après cela, dans quel sens les autres lamas sont représentants de Wischnou; ils le sont comme des types de l'archétype existant dans le dalaï-lama, de même que les gouttes de rosée qui reflètent la lumière du soleil sont la lumière du soleil. Mais le dalaï-lama lui-même, comme nous l'avons vu, n'est pas immédiatement, il n'est que médiatement Wischnou. Le Wischnou immédiat, le Wischnou incarné est Bouddha. Le dalaï-lama n'est que Bouddha continuant à exister comme homme, et il ne le sera que jusqu'à ce que Wischnou s'incarne de nouveau (1).

On s'est plu à comparer le lamaïsme au Christianisme. Or la trinité lamaïque (indienne) est la trinité qui se révèle et s'exprime partout dans la création, et qui témoigne en faveur de la vérité de la théologie chrétienne, en ce sens qu'on peut admettre que Dieu se manifeste dans ses œuvres tel qu'il est. Celui qui ne reconnaît pas dans la doctrine de l'incarnation lamaïque indienne une des innombrables allusions au Christ qui se trouvent partout dans le paganisme comme dans le judaïsme, et qui rendent témoignage à la réalité de la révélation divine; celui qui veut au contraire prendre prétexte de ces analogies pour réduire l'histoire du Christianisme à un simple mythe, nous le récusons; on ne peut pas plus le suivre dans son argumentation que celui qui à la vue d'une ombre ne conclurait pas à l'existence d'un corps, et qui entreprendrait de conclure positivement de l'existence de l'ombre qu'il n'y a de corps nulle part.

La doctrine indienne de l'incarnation exprime cette vérité : Il faut que Dieu devienne homme, le salut de l'homme en dépend. Cette conviction ramène à cette autre, que l'homme tel qu'il est

(1) *Voir*, pour le détail de cette théologie mythologie, les ouvrages indiqués à la fin de l'article.

n'est pas ce qu'il doit être, et qu'il ne peut devenir par lui-même ce qu'il doit devenir. Quoique ce soit là une vérité, il n'en résulte pas que la doctrine chrétienne de la grâce soit fausse; car la vérité que je possède ne cesse pas d'être vérité parce qu'un autre la possède également, tout entière ou en partie. Enfin, dans cette science des lamas dont l'anéantissement de l'homme est le complément, parce que toute vie aboutit à la mort, qui devient la source d'une vie nouvelle, chacun reconnaît sans peine le fond même de la théologie indienne, et le Christianisme en est aussi peu responsable que de la similitude non-seulement extérieure, mais essentielle, qu'on a prétendu établir entre l'ascétisme lamaïque et l'ascétisme chrétien, et qui n'existe pas. L'essence de l'ascétisme chrétien est non l'anéantissement de soi-même, mais la soumission de la volonté humaine à la volonté divine et la persévérance dans cette soumission au service de Dieu. La différence n'est pas moins essentielle que celle qui existe entre la Trinité chrétienne et la trimurti indienne.

Quant au sacerdoce lamaïque, on peut y trouver la réalisation de cette pensée que le soin des affaires spirituelles et surtout religieuses des hommes exige, comme toute autre affaire particulière, un organe spécial. Chacun trouvera cette pensée raisonnable, tout comme celle de l'ordre hiérarchique de ce sacerdoce, et y reconnaîtra une des preuves nombreuses qui attestent que le péché n'a pas anéanti la raison. Quant à l'opinion grossière de ceux qui comparent le dalaï-lama au Pape, ou plutôt celui-ci à celui-là, nous n'avons point à nous y arrêter. Mais il y aurait un mot à dire sur le reproche qu'on a fait aux missionnaires d'avoir, au Tibet comme ailleurs, rattaché aux idées courantes du pays, aux croyances et aux pratiques vulgaires, les idées chrétiennes, et d'avoir voulu, pour ainsi dire, les introduire par contrebande. Mais à quoi donc le missionnaire rattachera-t-il son enseignement, si ce n'est aux idées existantes? C'est en en appelant à sa conviction païenne qu'on peut le plus facilement amener le païen à la certitude chrétienne, tout comme le Juif en invoquant sa conviction judaïque, et chacun en partant de la vérité qui renferme plus ou moins la connaissance qu'il peut avoir de Dieu. Le missionnaire a pris le même point de départ qu'autrefois l'Apôtre. Le lamaïsme présente sans doute un grand nombre d'idées auxquelles le missionnaire chrétien pouvait se rattacher; mais il va sans dire que le droit qu'a le prédicateur évangélique dans ce cas ne va pas jusqu'à défigurer la doctrine chrétienne ou jusqu'à rendre possible la confusion de l'erreur et de la vérité.

Cf. les articles CHINE, INDES, TIBET. On trouve des indications complètes sur la riche littérature que comporte ce sujet dans Haunsch, *Histoire de la Philosophie,* Olmütz, 1850, p. 119; Benfey, les *Indes,* dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, t. XVII; Lassen, *Antiquités indiennes,* Bonn, 1843; Hullmann, *Essai historique et critique sur la Religion lamaïque,* Berlin, 1796; Stäudlin, *de Religione Lamaica,* Gœttingue, 1808; Schmidt, *Recherches sur l'histoire de la civilisation religieuse, politique, littéraire, des Mongols et des Tibétains,* Pétersbourg, 1824; Bochinger, *Vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes,* Strasbourg, 1831; Schot, *le Bouddhisme dans la haute Asie et la Chine,* Berlin, 1846; *Annales de la Propagation de la Foi.* MATTES.

LAMBÉCIUS (LAMBEK, PIERRE), né en 1628 à Hambourg, fils d'un professeur de mathématiques, fit de tels progrès dans ses études qu'à l'âge de

dix-neuf ans il put publier ses savantes « Élucubrations » sur Aulu-Gelle (Paris, 1647). Après avoir reçu des leçons particulières, il entra dans l'école de Saint-Jean, en 1644, au gymnase, où il eut pour maîtres Fréderic Lindenbrog et Luc Holsten, son oncle, avec lequel il correspondait depuis l'âge de treize ans. En 1645 il se rendit à Amsterdam et y contracta une liaison intime avec Jean Voss, Gaspar Barlæus et Barthélemy Nihasius. Bientôt après il partit pour Paris, où, à la recommandation d'Holsten, il entra en rapports avec les principaux savants. Il fut promu docteur en droit à Toulouse. Après avoir parcouru la Ligurie et l'Étrurie, il demeura deux ans à Rome, chez son oncle Holsten (1), revint à Hambourg, fut nommé en 1652 professeur d'histoire, et épousa une femme riche, vieille et avare. Il la quitta quinze jours après le mariage et repartit pour Rome, où il jouit de la faveur du Pape Alexandre VII et de celle de la reine Christine de Suède. Il y embrassa solennellement la foi catholique et y oublia facilement sa patrie, où les envieux déchiraient sa réputation, critiquaient injustement ses travaux et l'accusaient d'hérésie et même d'athéisme.

Enfin il se rendit à Vienne, y fut parfaitement accueilli par l'empereur Léopold, et nommé conseiller aulique, bibliothécaire et historiographe de l'empire. Il mourut dans ce poste à Vienne, en 1680, à l'âge de 52 ans. Ses nombreux écrits ont préservé sa mémoire de l'oubli. Nous citerons : *Orig. Hamburgenses ab anno* 808 *ad ann.* 1292, 2 vol. in-4°, 1652 et 1661, et 2 vol. in-fol., 1706-1710; *Animadversiones ad Codini Origines Constantinopolitanas*, Paris, 1655, in-fol.; *Commentariorum de Bibliotheca Cæsaria Vindobon. lib. VIII*, avec le Supplément de Daniel de Nessel; *Prodromus Historiæ litterariæ.*

DUX.

(1) *Voy.* HOLSTÉNIUS.

LAMBERT D'ASCHAFFENBOURG, moine à Hersfeld, fleurit au onzième siècle. Sa patrie est inconnue; on présume qu'il était né dans les contrées de la Moselle, peut-être dans l'évêché de Liége. Il est certain qu'Aschaffenbourg n'est pas sa patrie. On fixe avec assez de vraisemblance la date de sa naissance de 1034 à 1038. En 1054 il entra au couvent d'Hersfeld (1), attiré par la réputation de l'abbé Mégieher, qu'il nomme un homme d'une grande vertu en Jésus-Christ. La même année, en automne, il fut ordonné prêtre par l'archevêque Liutpold, de Mayence. Bientôt après, à l'insu de son abbé, il entreprit, dans un saint zèle, un pèlerinage à Jérusalem. Le 24 décembre 1058 il arriva aux confins de la Bulgarie. Le 17 septembre 1059 il était de retour à Hersfeld. Il trouva son abbé encore en vie; toutefois celui-ci mourut le 26 du même mois, et eut pour successeur Ruthardt, dont Lambert vante les connaissances bibliques et l'éloquence. Les graves événements qui se passèrent, à dater de 1071, dans la lutte entre Henri IV (2) et les Saxons, au nord de l'Allemagne et dans les environs d'Hersfeld, déterminèrent Lambert à les décrire en vers. Cet écrit est perdu. Ensuite il écrivit l'histoire de son couvent, qu'Henri IV visitait souvent à cette époque. Ce livre, intitulé *Libellus de institutione Hersveldensis Ecclesiæ*, allait jusqu'en 1074. Nous n'en possédons plus que la préface et un abrégé, fait par un moine d'Hamersleben, qui n'est pas heureux. Enfin Lambert composa ses célèbres *Annales*, qui sont parvenues jusqu'à nous. Elles renferment l'histoire de son époque, surtout celle d'Allemagne. Suivant l'usage de ce temps cet ouvrage commence par Adam, mais ne donne que les noms durant les cinq

(1) *Voy.* HERSFELD.
(2) *Voy.* HENRI IV.

âges dans lesquels il divise l'histoire jusqu'en 703 après Jésus-Christ. De 703 à 1039, année de la mort de l'empereur Conrad, après l'indication de chaque année il note brièvement les faits qui ont rapport aux races allemandes, aux familles princières, aux couvents, aux églises, etc. Mais tout cela n'est que la reproduction presque littérale des annuaires qui avaient été précédemment rédigés à Hersfeld par divers auteurs. A dater de 1040 Lambert raconte par lui-même l'histoire de son temps; mais il n'est ni explicite ni exact avant le temps d'Henri IV. Quant à l'époque d'Henri IV, durant laquelle il avait vécu, c'est la partie la plus remarquable de son ouvrage; il raconte les événements du dehors, tels que ceux de Lorraine, d'Italie, de Flandre, d'après des témoignages sûrs et dignes de foi. Il conduit l'histoire jusqu'à l'élection de l'antiempereur Rodolphe (mars 1077), « afin, dit-il, que celui qui voudrait continuer l'ouvrage pût avoir un point de départ convenable. »

On ignore l'année de la mort de Lambert. On loue avec raison son style. Il avait lu les historiens romains et les imita habilement. Il est orné sans être recherché, et associe la grâce à l'ordre et à la clarté. C'est un des meilleurs historiens du moyen âge.

Cf. Pertz, *M. G. Script.*, t. III, p. 22; t. V, p. 134-263. Cette édition est de Hesse. Piderit, *de Lamberto Schaffnaburgensi, rerum Germanicarum sæc. XI scriptore locupletissimo*, Hersfeld, 1828. GAMS.

LAMBERT (FRANÇOIS), Franciscain apostat et principal réformateur de la Hesse, naquit à Avignon en 1487, entra, à l'âge de 15 ans, dans l'ordre de Saint-François de sa ville natale, et fut des premiers en France qui aban- son ordre et l'Église (1522) pour er le luthéranisme et se ma- rétendit justifier son apostasie en publiant : *Rationes propter quas Minoritarum conversationem rejecit; Evangelici in Minoritarum regulam commentarii*, et un commentaire sur le mariage et contre le célibat.

Après s'être arrêté quelque temps en Suisse, il se rendit en 1522 à Eisenach, en 1523 à Wittenberg, où il gagna la faveur de Luther, prit une femme, et fit un cours de théologie. De là il vint à Metz, recommandé par Luther, parut, en 1524, à Strasbourg, où il demeura plus de deux ans, jusqu'à ce que, le landgrave Philippe l'appelant, il devint le réformateur de la Hesse (1), et mourut de la peste, le 18 avril 1530, à Marbourg, où il avait été professeur. Lambert n'était pas un strict Luthérien; il penchait vers le zwinglianisme; dans son opuscule *de Symbolo fœderis nunquam rumpendi, quam communionem vocant, confessio*, il se sépara ouvertement de la doctrine luthérienne sur la Cène, et déclara que la doctrine de la toute-présence corporelle du Christ était bien pire que tout ce qu'enseignaient les Papistes. Bucer, dans une lettre à Zwingle, désigne Lambert comme un homme insignifiant, nul, enflé d'amour-propre.

Il paraît avoir déplu à d'autres réformateurs, tant par ses manières et son ton que parce qu'il déduisait hardiment des principes de la réforme des conséquences que Mélanchthon, Bucer et d'autres sectaires plus modérés repoussaient ou dissimulaient. Ainsi il dit nettement que, peu de temps après les Apôtres, le monde entier commença à s'écarter du pur Évangile, et que la parole de Dieu, complétement perdue, n'était sortie du tombeau qu'à Wittenberg. Plus tard, et dans les dernières années de sa vie, Lambert fit entendre les plus vives plaintes sur les fruits de la réforme. « Je vis dans la douleur et les gémissements,

(1) *Voy.* HESSE.

écrit-il à Myconius, car j'en vois bien peu faire un bon usage de la liberté de l'Évangile ; il n'y a presque plus de charité, et l'on n'entend que calomnie et mensonge ; on ne voit que dédain et envie. » C'est surtout dans son livre *de Symbolo fœderis* qu'on rencontre de sombres peintures de l'état dans lequel se trouvaient la nouvelle Église et les communautés protestantes. Du reste les écrits de Lambert sont d'un style clair, précis, et marchent directement à leur but.

On a encore de Lambert : *De fidelium vocatione in regnum Christi; De regno, civitate et domo Dei ac D. N. J. Christi; Farrago omnium fere rerum theologicarum; Theses theologicæ in synodo Homburgensi pro ecclesiarum reformatione*, 1526, *disputatæ et propositæ.*

Voir Schelhorn, *Amœnit. litter.*, avec une biographie de Lambert ; Döllinger, *la Réforme*, II, 17 ; Baum, *F. Lambert*, Strasbourg, 1840, et l'art. Hesse. Schrödl.

LAMBERT (S.), ou Landebert, était issu de parents nobles, riches et pieux de Maestricht. On ignore la date de sa naissance, qui remonte probablement à la fin de la première moitié du septième siècle. Il fit ses études sous la direction de S. Théodard, qui avait été d'abord abbé de Malmedi et de Stablon, puis évêque de Maestricht, et qui fut tué, en 669, durant un voyage. Son disciple Lambert devint son successeur sur le siége épiscopal de Maestricht. Lambert sentit tout ce que cette mission avait de difficile dans des temps tels que ceux où il vivait ; c'était vers l'époque de décadence des Mérovingiens. Les maires du palais étaient maîtres du pouvoir, et les princes s'abandonnaient aveuglément à leurs folies et à leurs crimes, comme les races qui se précipitent vers leur chute. L'Austrasie avait alors pour roi Childéric II, ou plutôt le maire du palais Wulfoad. La Neustrie et la Bourgogne obéissaient à Théodoric III, sous le nom duquel régnait le maire du palais Ébroïn. La tyrannie de ce dernier souleva une insurrection à la suite de laquelle le roi et le maire du palais perdirent leur dignité et furent emprisonnés dans les couvents de Saint-Denis et de Luxeuil. Childéric fut assassiné par la noblesse, en 673. Cette mort eut de tristes conséquences pour Lambert. Resté fidèle au roi, il eut à souffrir de sa chute ; chassé de son siége, sur lequel s'éleva un intrus nommé Faramond, il se retira dans le couvent de Stablon, où il passa sept ans dans la plus profonde humilité, heureux d'une retraite que rien ne troublait que la douleur de voir l'Église de France opprimée et en décadence. Théodoric, profitant de la mort de Childéric, avait quitté le couvent et s'était fait reconnaître roi de Neustrie. Cet exemple encouragea Ébroïn, qui, de son côté, rompit ses vœux monastiques et quitta Luxeuil. En 677 il devint pour la seconde fois maire du palais de Neustrie et de Bourgogne, et après la mort violente de Dagobert II, dont on accuse en majeure partie Ébroïn, celui-ci étendit sa domination sur l'Austrasie et fit sentir sa haine et sa fureur à Lambert, comme à tout ce qui était saint et religieux, jusqu'au jour où il fut assassiné, en 681, par Hermenfied, gentilhomme qu'il avait dépouillé de ses biens. Ébroïn fut remplacé par Pépin d'Héristal, qui chercha à réparer le mal et rappela, en 681 ou 682, Lambert sur son siége. Le saint évêque rentra avec une nouvelle ardeur dans ses fonctions, prit une part active à la conversion de la Zélande, et se mit en relation suivie avec S. Willibrod, l'apôtre de la Frise. Les grands de cette époque, comme l'époque elle-même, étaient extérieurement Chrétiens et favorables à l'Église, mais, au

fond, ils n'étaient pas affranchis encore d'un secret attachement au paganisme. Pépin avait une concubine nommée Alpaïs, qui fut la mère de Charles Martel. Malgré toute la bienveillance de Pépin pour l'Église, Lambert ne pouvait fermer les yeux sur une pareille relation. Il engagea hardiment Pépin à rompre un engagement illégitime, et dès lors les favoris ou les parents d'Alpaïs conjurèrent, dit-on, la mort de l'évêque. D'après une autre tradition, deux frères avaient pillé l'église de Maestricht, opprimé et exaspéré les fidèles, parmi lesquels quelques parents de Lambert prirent fait et cause pour le saint et assommèrent les deux frères.

Quoique Lambert n'eût pris aucune part à ce fait, Dodo, parent des victimes et d'Alpaïs, vengea leur mort en tuant l'évêque, sur lequel il fondit, à la tête d'une troupe armée, près d'un village nommé Léodium, où se trouve aujourd'hui Liége, au moment où le prélat sortait de la messe. Lambert interdit aux gens de sa suite de le défendre, en disant : « Si vous m'aimez réellement, aimez Jésus et reconnaissez vos péchés devant lui; pour moi il est temps que je parte pour vivre désormais en union avec lui. » A ces mots il s'agenouilla, pria pour ses ennemis, étendit les bras et fut percé d'un dard, le 17 septembre 708 ou 709, après un épiscopat de quarante années.

Ado, dans son Martyrologe, ainsi que Régino de Prüm, dans sa Chronique, prétendent que S. Lambert fut martyrisé *ob reprehensionem domus regiæ*, ce qu'on rapporte aux désordres des hauts fonctionnaires de la cour, à l'oppression de l'Église et du peuple, Alpaïs étant probablement, à cette époque, déjà éloignée de Pépin (1).

Le corps de Lambert fut porté à Maestricht et enseveli dans l'église de Saint-Pierre. Des miracles s'opérèrent sur sa tombe, et l'on bâtit à l'endroit où il avait été assassiné une église dans laquelle son successeur, S. Hubert (1), déposa, en 721, ses reliques, et où il fixa son siége, que S. Servatius avait transféré de Tongres à Maestricht.

Voir *Vies des Pères,* de A. Butler, le 17 septembre. HAAS.

LAMBRUSCHINI (LOUIS), cardinal et secrétaire d'État sous le Pape Grégoire XVI, naquit à Gênes le 6 mai 1776, où sa famille était connue pour sa piété, sa générosité et ses bonnes œuvres. Louis entra de bonne heure dans l'ordre des Barnabites; il s'y distingua par son savoir, sa piété et sa stricte observance de la règle. Il fut bientôt revêtu des charges les plus importantes de son ordre et de l'Église. Nommé successivement consulteur dans plusieurs congrégations romaines, secrétaire de la congrégation des affaires extraordinaires créée par Pie VII, il prit, en cette qualité, part à la conclusion des concordats conclus avec la Bavière et Naples. Promu, en 1819, archevêque de Gênes, il fit preuve, durant son administration épiscopale, de cette conscience religieuse et délicate qui caractérisèrent tous les actes de sa vie. Ses mandements furent remarqués, non moins que les sermons qu'il adressait à son peuple aux jours de fête. En 1827 il fut nommé nonce du Pape Léon XII à Paris, et, grâce à ses brillantes qualités d'esprit, à la grâce de ses manières et à la noblesse de sa prestance, il remplit ces délicates fonctions, à la satisfaction de la cour de Rome, jusqu'au moment de la révolution de Juillet.

Le 30 septembre 1831 il fut préconisé cardinal. Il avait été le premier cardinal nommé par le Pape Grégoire XVI, et prit dès lors en cette qualité part aux plus importantes af-

(1) *Gall. Christ. nov.*, p. 827.

(1) *Voy.* HUBERT (S.).

faires du Saint-Siége. Lorsqu'en 1836 le cardinal Bernetti, depuis longtemps gravement malade, obtint enfin l'autorisation de se démettre de ses fonctions, Lambruschini fut nommé à sa place secrétaire d'État. Les temps étaient graves et pleins de périls pour le Saint-Siége, et la position du nouveau ministre secrétaire d'État était d'autant plus difficile que les Romains, mécontents du grand nombre de Piémontais admis dans le sacré collége (onze en tout), avaient vu avec déplaisir l'élévation d'un cardinal de cette nation au premier poste de l'État. Mais la supériorité du ministre sut bientôt se faire reconnaître et accepter. Si depuis le commencement du dix-neuvième siècle le Saint-Siége avait dû mettre un terme aux concessions qu'a dater de Benoît XIV il avait faites aux puissances, en évitant toute collision directe et publique, il était évident que les dangers qui menaçaient le Saint-Siége, les nombreuses et dernières atteintes portées aux libertés de l'Église, ne donneraient plus de trêve et ne permettaient plus d'hésitation à Grégoire XVI, et qu'il fallait lutter ouvertement pour faire prévaloir et dans tous les cas maintenir avec dignité les maximes traditionnelles du Saint-Siége.

Peu de temps après l'entrée en fonctions de Lambruschini éclata la grave discussion des affaires de Cologne, si décisive pour la destinée de l'Église d'Allemagne. Il ne pouvait se présenter d'occasion plus solennelle de confirmer et de faire prévaloir résolûment les principes du Saint-Siége. L'histoire a constaté le succès qu'obtint la fermeté du Pape, si fidèlement secondé par son habile ministre (1). Si le Pape Grégoire XVI se montra grand comme un Pape du moyen âge dans les allocutions qu'il prononça en 1837 contre la Prusse, en 1842 contre la Russie, Lambruschini se fit remarquer surtout par ses documents diplomatiques (1). On reconnut généralement alors en Allemagne, même parmi les protestants, le style noble et ferme de ces actes diplomatiques, au sujet desquels Görres disait : « Le caractère magistral des écrits de la cour de Rome qui parurent dans cette discussion doit frapper quiconque n'est pas aveuglé par l'esprit de secte et par d'injustes préventions. Ce ne sont pas des paroles vagues, des phrases en l'air, s'agitant dans des généralités vides et nébuleuses; c'est une discussion ferme, qui se place nettement au centre des questions, s'attache sans ambage à ce qui est incontestablement obligatoire, et sait d'une main sûre et habile réunir les preuves en faisceau et en former d'invincibles arguments. Qu'on considère les tentatives ineptes de la défense opposée à la polémique calme et vigoureuse du Saint-Siége, les molles velléités avec lesquelles on répond à une volonté arrêtée, comprenant clairement sa cause; la masse de mouvements inutiles, maladroits, faux, par lesquels on assaillit en bourdonnant un adversaire d'une tenue sérieuse et d'un caractère inébranlable; qu'on considère cette lutte inégale, et l'on ne pourra s'empêcher de rougir, si l'on est Allemand, de voir une pareille honte infligée au caractère national, ni se dissimuler que le gouvernement prussien perdit dans cette discussion tout sentiment du droit et de la légalité (2). » Parmi les personnages qui jouèrent un rôle important dans ces affaires, on ne peut oublier le chevalier Bunsen, qui répondit aux procédés francs, loyaux et vigoureux de Lam-

(1) *Voy.* DROSTE-VISCHERING, GRÉGOIRE XVI.

(1) Ceux qui concernent la Prusse, sans contredit les plus importants, ont été réunis et publiés en allemand à Augsbourg, en 1839.

(2) Voir *l'Église et l'État après les affaire de Cologne*, p. 6.

bruschini par tous les subterfuges d'une guerre sourde et déloyale, qui agit dans l'ombre et procède par équivoque.

Ainsi Lambruschini devint non-seulement par sa position, mais par son action personnelle, une des figures les plus importantes de l'Église catholique à cette époque. Il occupe certainement parmi les hommes d'État de ce siècle la première place après Consalvi et à côté de Pacca. La résolution de Lambruschini, la fermeté qu'il opposait aux intrigues comme aux attaques ouvertes, procédaient non-seulement de sa prudence et de son expérience diplomatiques, mais encore, et surtout, de sa sincère piété et de son austérité sacerdotale. Au milieu des préoccupations de la politique, Lambruschini sut trouver le temps et le calme nécessaires pour écrire un livre en faveur de l'immaculée Conception de la très-sainte Vierge et plusieurs autres opuscules spirituels; ses *Opere spirituale, 3 tomi,* parurent à Rome en 1838.

L'activité officielle du cardinal Lambruschini cessa en grande partie lors de l'élection de Sa Sainteté Pie IX. Les principes politiques inaugurés sous le nouveau règne ne s'accordaient point avec ceux qui l'avaient guidé dans toute sa carrière publique. Quant aux principes religieux et ecclésiastiques, ils restèrent ce qu'ils avaient été sous Grégoire XVI, ce qu'ils furent toujours dans l'Église, comme on en voit une preuve dans la bulle relative à la restauration de la hiérarchie catholique en Angleterre, et signée par Lambruschini. La révolution romaine de 1848 n'épargna pas le cardinal. Les révolutionnaires le poursuivirent avec fureur comme un partisan de l'Autriche; ils envahirent son palais, percèrent son lit de coups d'épée, brisèrent son buste. Le cardinal était parvenu à se sauver, déguisé en palefrenier, et à gagner Gaëte.

Il mourut le 12 mai 1854, âgé de soixante-dix-huit ans. Son corps fut inhumé, suivant son désir, dans l'église du couvent des Barnabites, à Calinari, où il avait longtemps vécu en simple moine. Lambruschini, cardinal et secrétaire d'État, était en même temps préfet de la sacrée congrégation des Rites, évêque de Civita-Vecchia, de Saint-Rufin et de Porto, sous-doyen du sacré collége, abbé de Sainte-Marie de Farsa (où il créa un séminaire), secrétaire des brefs pontificaux, grand-prieur de l'ordre de Saint-Jean, protecteur des Trappistes, des Dames du Sacré-Cœur et d'un grand nombre d'associations religieuses.

Son frère aîné, Jean-Baptiste Lambruschini, fut également un prince de l'Église plein de dévouement et de courage. Après la bataille de Marengo, ayant, en qualité de vicaire général de Gênes, énergiquement défendu les droits de l'Église, il fut obligé de se retirer à Rome, où Pie VII le nomma évêque d'Azoth, *in part.*, et administrateur d'Orviéto; en 1807 il devint évêque de ce diocèse. Il y accueillit avec bienveillance les Jésuites expulsés de tous côtés, entre autres le général de l'ordre, le P. Fortis. Angélo Mai, plus tard cardinal, trouva également un asile auprès de lui. Les circonstances ne permirent pas aux Jésuites de demeurer dans cette résidence, malgré le bon vouloir de l'évêque, qui fut lui-même déporté en France, parce qu'il n'avait pas voulu prêter serment à Napoléon, et son diocèse fut incorporé à celui de Piève. Le prélat exilé vécut alternativement à Turin, à Bourg en Bresse et à Belley. En 1814 il revint à Orviéto, et il y exerça paisiblement ses fonctions épiscopales jusqu'au jour de sa mort, le 24 novembre 1826. Il est l'auteur d'un livre de piété très-estimé, intitulé *la Guide spirituelle pour l'usage d'Orviéto,* Rome, 1823, in-12.

Voir Gams, *Hist. de l'Égl. de Jésus-Christ au dix-neuvième siècle*, p. 530-532, t. II. KERKER.

LAMENNAIS (FÉLICITÉ-ROBERT DE) naquit le 19 juin 1781 à Saint-Malo. Il appartenait à une famille aisée qui avait été anoblie par Louis XV. Au moment où la Révolution éclata, l'ecclésiastique qui élevait Robert et son frère Jean émigra en Angleterre, et les deux frères furent obligés de se rendre seuls à l'école; ils usèrent de leur liberté pour lire tout ce qui se trouvait sous leur main. Rousseau surtout s'empara de l'esprit du jeune Lamennais et exerça une telle influence sur lui qu'il tomba dans une froide et désolante indifférence. Cependant son génie ardent et fécond ne put demeurer longtemps soumis à des entraves si contraires à sa nature. Dès 1801 Lamennais publia la traduction du *Guide spirituel* de Louis de Blois, qui annonçait le changement qui s'était fait en lui. Ses idées prirent une forme nette et originale dans ses *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le dix-huitième siècle, et sur la situation actuelle*, Paris, 1808. Voyant la France entière souffrant de la maladie morale dont il venait d'être délivré, il montra dans ses *Réflexions* que l'indifférence était la racine de tous les malheurs de sa patrie. Tandis qu'il cherchait ainsi à réveiller parmi les Français l'amour qui s'était renouvelé en lui de la foi catholique, condition absolue du salut, il révélait déjà, à l'origine de sa carrière littéraire, le caractère spécial qui devait animer toutes ses œuvres. Il considère le peuple dans ses rapports avec la religion, l'État dans ses rapports avec l'Église; c'est le peuple qui est le point de départ; l'État et l'Église ne viennent qu'en seconde ligne. Dans ses *Réflexions* Lamennais avait, du point de vue du respect dû aux droits de l'Église, porté un jugement très-rigoureux sur les articles organiques que Napoléon avait ajoutés au concordat conclu avec Rome en 1801 (1). La police défendit immédiatement le livre qui attaquait si résolûment l'esprit du gouvernement impérial, et l'auteur lui-même se retira, à la suite de cette persécution, à Saint-Malo, où il enseigna les mathématiques. Mais il y occupa ses loisirs à préparer une seconde attaque contre la conduite de Napoléon à l'égard de l'Église. Dans sa *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, à laquelle il travaillait avec son frère depuis 1808, il tâcha de démontrer par la tradition que la juridiction ecclésiastique n'appartient qu'au Saint-Siége, que lui seul peut transmettre la dignité épiscopale. L'impression de cet écrit eut lieu au commencement de 1814, mais le 11 avril de la même année l'Empire, on le sait, s'écroula.

On pouvait espérer que la Restauration ramènerait le peuple et le gouvernement à la religion, et M. de Lamennais n'hésita pas à se prononcer énergiquement en faveur de la monarchie restaurée. Pendant les Cent-Jours il se retira en Angleterre et y souffrit de dures privations. De retour en France, après la chute définitive de Napoléon, il fut ordonné prêtre en 1817. L'année suivante parut le premier volume de son célèbre livre : *Essai sur l'Indifférence en matière de religion*. Il y développa avec un talent si grand et une éloquence si entraînante son idée fondamentale, que la religion est la seule base véritable de la société et de l'État, de même que l'indifférence en entraîne infailliblement la perte, que bientôt la gloire de son nom se répandit partout. M. de Lamennais enseignait de plus, et avec non moins d'éloquence, que cette religion doit être une religion spéciale,

(1) Cf. FRANCE.

reposant sur une autorité extérieure et visible. Dans les volumes suivants, qui ne furent terminés qu'en 1823, il démontra que la religion réclamée ne pouvait être autre que la religion catholique. Il fit de cette démonstration la base d'une philosophie qui, dès lors, à l'insu de son auteur, avec une inexorable rigueur, minait et ruinait l'édifice qu'elle devait supporter.

La Restauration ne fut pas plus favorable aux principes de M. de Lamennais que le gouvernement impérial, et l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence* fut bientôt, vis-à-vis du gouvernement des Bourbons, dans la situation qu'il avait prise vis-à-vis de Napoléon. Dès 1823 un article qu'il avait publié dans *le Drapeau blanc* le fit citer devant les tribunaux, qui le condamnèrent à quinze jours de prison et à une amende. Trois ans après il publia sa brochure *de la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre public et civil*, Paris, 1826, dans laquelle il soutenait que toute la religion s'incorporait en quelque sorte dans l'autorité du Pape, qui était, par conséquent, le dernier appui de la société, d'où il tirait la conclusion que l'État doit être dans la dépendance du Pape. A la même époque il attaqua le système gouvernemental en critiquant avec une violence inouïe les Quatre Articles (1) que le gouvernement avait admis parmi les principes fondamentaux de l'État, et que M. de Lamennais disait trahir à la fois l'Église et la raison. Le ministre de la justice, M. de Corbière, le fit accuser devant les tribunaux d'outrage à la majesté royale et d'excitation à la désobéissance aux lois de l'État. Le tribunal, vivement impressionné par l'éclatante défense de M. Berryer, ne le reconnut coupable que du second point et ne le condamna qu'à une amende de 30 francs. Le ministre des affaires ecclésiastiques, M. Frayssinous (1), chercha à réfuter d'une autre manière le reproche adressé au gouvernement d'être hostile à l'Église et surtout de méconnaître les droits du Pape. Il convoqua quatorze évêques à Paris, et ceux-ci, dans une déclaration du 3 avril, renouvelant la doctrine des Quatre Articles, désignèrent comme une doctrine anarchique celle qui soumettait la puissance temporelle à l'autorité religieuse. M. de Lamennais se rendit alors à Rome, où le Pape Léon XII le reçut de la manière la plus honorable. On dit, mais rien ne le constate, que le Pape lui offrit un évêché et même le chapeau de cardinal. Revenu d'Italie, M. de Lamennais se retira à La Chenaye, domaine situé en Bretagne. Là il travailla avant tout au développement de sa philosophie.

Dans son *Essai sur l'Indifférence* il avait ramené la question de la vérité de l'Église à la question même du principe de la certitude. Quant à cette dernière question il répondait que l'assentiment général de la raison humaine, ou le *sens commun*, était la seule mesure d'évaluation, l'unique règle d'appréciation de la vérité dans toutes les sphères; que le Christianisme avait en effet pour lui le témoignage de la raison générale, le sens commun de l'humanité; que la religion, absolument une et unique, fut, dès l'origine, révélée par Dieu au genre humain; que l'autorité à laquelle, au point de vue religieux, la raison individuelle doit se soumettre, est le témoignage que toute l'humanité rend des faits de la conscience religieuse que Dieu même a posée en elle; que cette conscience n'a jamais varié; qu'elle n'a fait que développer ce qu'elle renfermait originairement, et que c'est comme forme déve-

(1) *Voy.* Gallicanisme.

(1) *Voy.* Frayssinous.

loppée de cette conscience religieuse du genre humain qu'il faut comprendre le Christianisme, et plus spécialement l'Église catholique, dont l'autorité parle par la bouche d'un organe unique, qui est le Pape. On voit de prime abord que cette doctrine de M. de Lamennais attaque le caractère essentiel du Christianisme, qui n'est que l'accomplissement de la Révélation par le Christ, et qu'elle ramène le Christianisme au paganisme en l'appuyant sur lui. C'est à ce cercle d'idées qu'appartient le système des trois Églises que M. de Lamennais communiqua à cette époque à son ami, l'abbé Rohrbacher, et suivant lequel l'Église dite primitive, à laquelle appartiennent la tradition et les peuples anciens, serait la source et la norme de l'Église judaïque et de l'Église chrétienne, qui en sont sorties. Dans l'enseignement philosophique qu'il communiquait alors à ses amis et à ses disciples, il développait plus explicitement encore cette erreur, dans la question générale de la nature et de la grâce. Si d'ailleurs l'*Esquisse d'une Philosophie,* telle qu'elle a été publiée, ne rend qu'approximativement la doctrine qu'il enseignait, il n'en était pas moins dès lors en train d'identifier l'ordre surnaturel de la grâce avec l'action incessante, primitive et non interrompue de l'infini sur le fini, et de dessécher ainsi la séve même du Christianisme comme doctrine et comme fait, en tant qu'il est la rédemption du mal, ce qu'il niait.

L'abbé Rohrbacher raconte qu'il rendit plusieurs fois M. de Lamennais attentif aux erreurs développées dans ses manuscrits et ses leçons, et qu'il parvint en effet à lui faire changer des parties entières de sa philosophie ; toutefois la conscience chrétienne de M. de Lamennais se trouvait, avec les principes de son système, dans une lutte dont l'issue ne pouvait être douteuse pour un esprit aussi énergique que superbe. Mais sa théorie de la certitude portait encore le germe d'autres conséquences erronées. Si les peuples sont les détenteurs de la vérité, et avant tout de la vérité religieuse ; si celle-ci est la base de toutes les institutions politiques, il n'y avait qu'un pas à faire pour affirmer que dans le peuple seul réside le pouvoir souverain, qui constitue l'État en se développant librement. M. de Lamennais avait fait ce pas d'une manière assez explicite dans son *Essai ;* mais il ébranlait par là même la seconde colonne sur laquelle reposait jusqu'alors son système politique, savoir l'alliance de la monarchie avec le Saint-Siége, d'où devait sortir le bonheur des peuples. Cette contradiction s'était déjà révélée dans la brochure qu'il publia en 1821 sur les *Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*. La résistance qu'opposait la Restauration à ses idées l'ébranlait au dehors en même temps qu'au dedans, et préparait un changement profond dans ses opinions. Tout à coup, et pendant que se préparait dans son esprit cette complète révolution, la révolution de Juillet éclata au dehors, et la démocratie, sous la forme du libéralisme, remportait la victoire sur l'ancien régime. Un des premiers principes du gouvernement de Juillet, comme on le sait, fut l'indifférence de l'État en matière de religion, ou, en d'autres termes, la séparation de l'État et de l'Église. M. de Lamennais salua avec enthousiasme l'ère nouvelle, qui correspondait aux dispositions de son esprit et aux conséquences de son système. S'associant à ses amis et disciples, l'abbé Lacordaire et le comte de Montalembert, il fonda une association en faveur de la liberté religieuse, et à dater du mois d'octobre 1830 parut le fameux journal *l'Avenir*, rédigé par ces trois hommes de courage et de talent.

Ce journal tâcha, avec une infatigable énergie et une rare éloquence, de porter

le clergé à se séparer des États qui tombaient en ruines, à oublier les concordats qui se dissolvaient d'eux-mêmes, à renoncer au budget pour reconquérir son indépendance, à revenir à la pauvreté du Christianisme primitif, et à entrer en alliance avec les peuples victorieux, en s'appuyant sur la liberté des cultes et de l'enseignement qui avait été proclamée. A cette époque M. de Lamennais s'efforçait encore sérieusement de maintenir le Christianisme sous la forme de l'Église et de le marier à la démocratie; *l'Avenir* proclamait avec une énergie souvent exagérée l'autorité du Pape, chef de l'Église, comme la seule autorité non-seulement infaillible, mais légitime. Cependant les idées du journal n'obtinrent pas la faveur de la partie réfléchie du clergé français, et, comme d'ailleurs le journal tenait à l'égard de l'épiscopat un langage par trop libre et par trop téméraire, il s'éleva bientôt contre lui une réaction des plus vives, dont *l'Ami de la Religion* devint l'organe. A peine Grégoire XVI fut-il monté sur le trône pontifical, le 10 février 1831, que les rédacteurs de *l'Avenir* se hâtèrent de soumettre leurs principes au jugement de Rome, pour se garantir, autant que possible, contre toutes les attaques. A cet effet ils adressèrent à Rome une profession de foi dans laquelle ils revenaient un peu sur leurs pas, concédant que l'Église et l'État devaient être unis par des rapports réguliers, mais ramenant la légitimité du pouvoir, dans un sens tout à fait démocratique, au respect des droits du peuple. Comme il ne fallait pas s'attendre à une prompte approbation du Pape, *l'Avenir* fut provisoirement suspendu, et MM. de Lamennais, Lacordaire et de Montalembert partirent, vers la fin de 1831, pour Rome, où ils voulurent suivre personnellement leur affaire.

D'après M. de Lamennais les gouvernements de France, de Russie, d'Autriche et de Prusse, avaient, avant leur arrivée, fait des démarches diplomatiques pour pousser la cour romaine à rejeter les tendances de *l'Avenir*. Dans tous les cas l'enquête sur leurs théories était encore pendante, et le saint Père ne reçut les pèlerins, comme ils s'appelaient eux-mêmes, qu'après qu'ils eurent promis de ne point lui parler de leur affaire. Le 3 février 1832 ils remirent au cardinal Pacca un nouveau Mémoire rédigé presque en entier par M. Lacordaire. Le cardinal leur promit à cette occasion que leur profession de foi serait examinée, en leur déclarant cependant que le saint Père n'approuvait pas leur conduite. Sur ces entrefaites une grande portion de l'épiscopat français, l'archevêque de Toulouse à sa tête, se prononça très-explicitement sur le danger des doctrines de M. de Lamennais, dans une lettre du 22 avril 1832 adressée au Pape. Les rédacteurs de *l'Avenir* ne voulurent pas attendre la fin de l'enquête; ils quittèrent Rome dans le mois de juillet et prirent la route de l'Allemagne. Dans son encyclique du 15 août, par laquelle Grégoire XVI annonçait à toute la chrétienté son élévation au trône pontifical, la question de *l'Avenir* fut résolue. Les doctrines de ce journal, dont les auteurs ne furent pas nommés, y furent rejetées dans les termes les plus formels. Le saint Père chargea le cardinal Pacca d'envoyer plusieurs exemplaires de l'encyclique à M. de Lamennais.

Dans sa lettre d'envoi le cardinal insista surtout sur le peu de tact avec lequel les rédacteurs du journal avaient traité devant le peuple les questions les plus délicates, dont la solution n'appartient qu'à l'autorité ecclésiastique; il leur reprocha la manière dont ils comprenaient la liberté politique, en l'identifiant avec le droit révolutionnaire; leurs louanges exagérées de la liberté

de la presse et des cultes, et leur jugement sur le partage de la Pologne. Finalement le cardinal exprimait l'espoir que M. de Lamennais ne tarderait pas à se soumettre à l'autorité pontificale, si hautement prônée par lui. Les rédacteurs de *l'Avenir* reçurent l'encyclique et la lettre du cardinal à Munich. Le 10 septembre ils déclarèrent que obéissant à l'autorité suprême du Vicaire de Jésus-Christ, *l'Avenir*, qui, après l'encyclique, avait été prohibé dans tous les diocèses, cesserait de paraître, et que l'administration supérieure de l'*association pour la défense de la liberté religieuse* serait suspendue. M. de Lamennais envoya cette déclaration au cardinal Pacca, en le priant de la communiquer au Saint-Père. Le 27 octobre le cardinal répondit que le Pape avait pris avec satisfaction connaissance de la démarche des rédacteurs.

Cependant M. de Lamennais se retirait de la scène avec une blessure profonde dans l'âme, et la démocratie n'eut pas de peine à triompher de son amour pour l'Église. Il montra bientôt, dans quelques brochures et quelques articles de journaux, qu'il ne s'était nullement soumis à l'esprit de l'encyclique : tel fut son opuscule *le Pèlerin polonais*. Grégoire XVI en ayant reçu avis exprima, dans un bref adressé le 5 mai à l'archevêque de Toulouse, l'étonnement et la douleur que lui causaient ces bruits, dont il parlait du reste d'une manière générale et sans nommer M. de Lamennais. Là-dessus celui-ci envoya au Pape, par l'entremise de son évêque, Mgr de Rennes, une lettre, dans laquelle, en l'assurant de son innocence, il déclarait vouloir désormais rester étranger aux affaires de l'Église et du souverain Pontife, demeurer obéissant au Saint-Siége dans ses lois et ses décisions, en tant qu'elles se rapporteraient à la foi et à la charité, et finalement demandait qu'on lui dictât une formule de soumission, dans le cas où Rome ne serait pas encore satisfaite. Le Pape, dans un bref envoyé à l'évêque de Rennes, nommait les divers écrits que le bruit général attribuait à M. de Lamennais, sans que celui-ci eût nié par un seul mot cette paternité. Après avoir jugé comme elle le méritait l'amère assurance donnée par M. de Lamennais de sa future indifférence, le Pape adhérait à sa demande et lui exprimait le désir qu'il s'engageât à suivre uniquement et absolument la doctrine exposée dans l'encyclique, et à n'écrire et à n'approuver rien qui ne fût conforme à cette doctrine. C'est ainsi que le Pape prenait acte de la promesse faite par M. de Lamennais d'obéir au Saint-Siége. Mais la promesse n'était pas sincère, et M. de Lamennais ne tarda pas à sortir de sa position équivoque. Par sa lettre du 5 novembre, qu'à l'insu de son évêque il adressa à Rome par la nonciature de Paris (et qu'il rendit d'ailleurs publique), il distingua expressément dans la teneur de l'encyclique les questions purement religieuses des questions purement politiques et temporelles, pour lesquelles il revendiquait la liberté des opinions, des paroles et des actes. Le 28 novembre arriva une lettre du cardinal Pacca, qui en appelait à la probité de M. de Lamennais pour décider si sa déclaration répondait aux désirs de Rome et à ses propres promesses, et qui demandait de nouveau, comme le Saint-Père et en son nom, une soumission absolue et sans réserve à l'encyclique. En effet, abstraction faite de ce que M. de Lamennais pouvait, moyennant sa réserve, représenter tout dogme qui lui déplairait comme une décision relative à des questions n'étant pas purement du ressort de l'Église, les doctrines rejetées par le Pape étaient en relation intime avec la religion en général, et surtout avec la tradition ca-

tholique, dont le domaine, M. de Lamennais l'avait souvent enseigné, s'étendait certainement au delà des dogmes et des principes de morale. Après avoir fait encore quelques concessions dans un nouvel écrit, avec l'espoir d'échapper à la condamnation de Rome, M. de Lamennais consentit, sur la prière de l'archevêque de Paris, Mgr de Quélen, et de son frère, le respectable abbé de Lamennais, à signer sous les yeux de l'archevêque la formule prescrite. Il prétendit plus tard, dans son livre sur les *Affaires de Rome*, qu'il n'avait consenti à cette démarche que par amour de la paix, et qu'il avait formellement déclaré, en signant, que cet amour de la paix lui ferait souscrire tout ce que supposaient tacitement les exigences de Rome, à savoir même que le Pape est Dieu. Il rapportait en outre qu'il avait dit à l'archevêque que les principes du Catholicisme l'avaient induit en erreur, et qu'il faisait les réserves que réclamaient ses obligations envers sa patrie et l'humanité. Quoi qu'on en pense, il est évident que M. de Lamennais ne cherchait qu'à se débarrasser de son différend avec l'Église. Le souverain Pontife, dans la joie qu'il eut de la soumission de M. de Lamennais, le félicita, par un bref bienveillant du 20 décembre, de la victoire qu'il avait remportée sur lui-même. Mais le bruit s'étant bientôt répandu que M. de Lamennais persistait dans les opinions qu'il avait promis d'abandonner, l'archevêque de Paris, qui avait peut-être plus que tout le monde des motifs de soupçonner la bonne foi de M. de Lamennais au moment où il avait souscrit la formule, lui demanda de répondre catégoriquement au bref du Saint-Père. C'était lui donner l'occasion de dissiper, s'ils étaient faux, les soupçons qui s'élevaient de toutes parts; mais M. de Lamennais était loin de vouloir consentir à une pareille démarche. Il fit connaître ses dispositions par les *Paroles d'un Croyant*, qui parurent en 1834, et devaient le venger, disait-il, d'une façon terrible de toutes les déceptions de sa vie.

Suivant l'auteur, les princes sont les fils de Satan; l'Église s'est vendue et a trahi l'humanité; le dix-neuvième siècle est la période la plus avilie de l'histoire; la révolution n'est pas seulement un droit, mais un devoir sacré; de son sein doivent naître un nouvel État, un nouveau Christianisme, un Évangile que les peuples eux-mêmes expliqueront.

M. de Lamennais parlait du ton des Prophètes, et son style avait une magnificence presque terrible. Les gouvernements, on le comprend, supprimèrent autant qu'ils purent la brochure, qui fut bientôt traduite dans toutes les langues et dévorée par tous ceux qui savaient lire. Le 25 juin le Pape éleva la voix dans une encyclique qui condamnait cette œuvre impie et perverse. Le Pape déplorait hautement de voir la chute profonde et le parjure de ce fils qu'il avait cru sauvé.

M. de Lamennais avança rapidement dans la voie qu'il s'était ouverte. Ses *Affaires de Rome*, Paris, 1836; ses opuscules, *le Livre du Peuple*, Paris, 1840; *de la Religion*, Paris, 1841; *du Pape et de l'avenir du peuple*, Paris, 1842; *Amshapands et Derwands*, Paris, 1843, et d'autres écrits du même genre développèrent tous l'idée d'un Christianisme démocratique et communiste devant lequel devait nécessairement succomber la tyrannie qui accable les peuples. Après avoir reconnu d'abord une origine divine à l'Église, il finit par rejeter, pour être conséquent, la divinité de cette origine, et dès lors, les dogmes lui fondant naturellement dans la main, il tâcha de maintenir le Christianisme comme pure religion de la fraternité, et d'y voir l'héritier du

protestantisme et du Catholicisme, usés tous deux. L'*Esquisse d'une Philosophie*, 3 vol., Paris, 1841-43, donna une forme philosophique à ces idées et compléta la théorie de l'auteur. La foi de l'Église ne fut plus pour lui que le développement même de l'esprit humain et l'harmonie éternelle de l'infini et du fini ; toute pensée de révélation primitive disparut, et, malgré quelques expressions trahissant encore la foi en un Dieu personnel et en l'immortalité de l'âme, l'auteur aboutit, en définitive, à un strict panthéisme. Dès lors cessa la contradiction à laquelle, au temps de *l'Avenir*, M. de Lamennais se soumettait encore : l'ordre religieux et civil reposa pour lui sur une même base, purement humaine, le peuple, qui est tout en tout.

M. de Lamennais avait toujours été un esprit plus politique que théologique. On peut trouver une sorte d'excuse à ses erreurs politiques dans les temps de trouble auxquels appartinrent son enfance et toute sa vie, et qui favorisèrent le développement de son génie impatient de toute espèce de joug. Malheureusement la conviction du fidèle, et surtout celle du prêtre, qu'il écouta tant que l'Église fut mêlée à ses idées politiques, n'avait pas poussé en lui d'assez profondes racines pour résister à la sombre puissance du mal, qui sait si habilement profiter des moments où l'orgueil blessé lui donne accès. Son grand cœur, qui aimait et haïssait avec ardeur, fit de la haine sa passion dominante du moment où il se fut fermé à l'amour du Sauveur, et son magnifique talent, qui s'était élevé à une si prodigieuse hauteur, s'éteignit à mesure qu'il se mit au service et au niveau des révolutionnaires vulgaires.

Dans les derniers temps de sa vie M. de Lamennais travailla à une *traduction du Dante*. Il tomba plusieurs fois dangereusement malade, sans penser au salut de son âme. Son immense orgueil devint insupportable même à ses amis. Il vécut presque uniquement du fruit de ses anciens ouvrages catholiques, notamment de sa traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ.*

Il avait, depuis sa chute, travaillé, de concert avec George Sand et Pierre Leroux, à la rédaction du journal *le Monde*, qu'ils avaient fondé et qui s'éteignit sans bruit. Après 1848 il avait été nommé représentant du peuple par les électeurs de Paris; il écrivit dans le journal révolutionnaire *le Peuple constituant*, prit part à la rédaction de *la Réforme*, et publia sans succès sa *Traduction des Évangiles*. Cet homme, dont la gloire avait presque égalé l'orgueil, se survécut à lui-même, et tomba, à dater de 1850, dans un complet abandon et la plus profonde obscurité. Il mourut à l'âge de 73 ans, le 27 février 1854, sans s'être réconcilié avec l'Église.

Conf. Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, t. XXVIII, Paris, 1848; Scharpf, *Cours d'Histoire ecclés. moderne*, Fribourg en Brisgau, 1850.

LAMI (**Bernard**), prêtre de l'Oratoire, né au Mans, joignit dès sa jeunesse à de riches facultés une grande application, et acquit rapidement un merveilleux savoir dans les branches les plus diverses des lettres et des sciences humaines. Il enseigna la philosophie à l'Oratoire de Saumur, puis la théologie au séminaire de Grenoble. Ses premiers ouvrages traitaient de matières littéraires et scientifiques; tels furent: *Traité de la Grammaire en général*, in-12; *Entretien sur les Sciences et sur la manière d'étudier*, 1706, in-12; *Rhétorique*, et *Réflexions sur l'Art poétique*, 1715, in-12; *Traité de l'Équilibre*, 1687, in-12; *Traité de Perspective*, 1700, in-8°. Plus tard il fit paraître une *Démonstration de la*

sainteté et de la vérité de la Morale chrétienne, 1706 à 1716, 5 vol. in-12. Enfin il fut l'auteur d'ouvrages très-estimés sur la sainte Écriture. Le premier de ses ouvrages sur cette matière est un *Apparat de la Bible,* consistant en 20 grands tableaux, imprimés à Grenoble en 1686, dont le contenu est surtout archéologique. Son second ouvrage théologique fut : *Harmonia sive Concordia evangelica*, Lyon, 1699, 2 vol. in-4°.

Lami eut de vives contestations à soutenir pour défendre, entre autres, trois opinions qui le brouillèrent avec M. de Harlay, archevêque de Paris. Il soutint que S. Jean-Baptiste avait été mis deux fois en prison ; que Madeleine, Marie, sœur de Lazare, et la pécheresse de l'Évangile étaient la même personne, et enfin que Jésus-Christ ne mangea pas l'agneau pascal dans sa dernière cène, et que le véritable agneau pascal fut mis en croix pendant que les Juifs immolaient l'agneau typique. Lami écrivit, entre autres livres, pour se défendre : *Traité historique de l'ancienne Pâque,* 1692, et une série de savantes brochures polémiques.

En 1699 Lami fit réimprimer ses *Harmonies des Évangiles* avec de grands commentaires, dans lesquels il paraphrase le texte, résout les difficultés qu'offrent certains passages et l'histoire évangélique elle-même, puis décrit les usages et les mœurs des Juifs, et traite même certains points de controverse chrétienne. Lami composa encore un savant ouvrage intitulé : *De Tabernaculo fœderis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus*, 1720, in-fol., Paris. Il y avait travaillé pendant de longues années, mais le livre ne put paraître qu'après sa mort, arrivée le 29 janvier 1715, à Rouen ; depuis quelques années il résidait à l'Oratoire de cette ville. Il vait soixante-quatorze ans. Ses mœurs étaient aussi pures et sa piété aussi grande que son savoir étendu et solide. Ses œuvres complètes parurent à Lyon et à Paris.

Cf. Du Pin, t. XIX, p. 117-136.

GAMS.

LAMI (DOM FRANÇOIS), Bénédictin, issu d'une ancienne famille noble, né à Montereau, dans le diocèse de Chartres, en 1636, perdit de bonne heure son père et fut élevé par sa mère pour faire son chemin dans le monde. Il se signala dans deux campagnes qu'il fit sous le duc de Richelieu. Un duel, dont il se tira heureusement, et à ses yeux miraculeusement, le décida à renoncer au monde.

En 1658 il entra dans l'abbaye des Bénédictins de Saint-Maur, à Saint-Remi de Reims, et, un an plus tard, à l'âge de vingt-trois ans, il fit ses vœux. Après avoir vécu dans la retraite d'un ermitage, près de Meaux, *il fut appelé* par le prieur de Saint-Remi à enseigner la philosophie et la théologie aux jeunes Bénédictins, continua à professer plus tard la philosophie dans les couvents de Saint-Quentin et de Saint-Médard de Soissons, et enfin la théologie à Saint-Germain des Prés. Il mourut à Saint-Denis, à l'âge de soixante-quinze ans, en 1711, emportant le respect et l'affection de tous ses confrères, parmi lesquels il s'était distingué autant par sa piété et la noblesse de ses manières que par sa science. Ses ouvrages témoignent d'une grande connaissance du monde et de l'homme. Le plus célèbre est : *De la Connaissance de soi-même*, Paris, 1694-1698 ; 2e édition, 1700, in-12, 6 vol. Il est à la fois ascétique et philosophique. D. Lami fit paraître plus tard : *Vérité évidente de la Religion chrétienne*, Paris, 1694, in-12. Dom Lami y combat l'opinion d'un Jésuite de Caen, qui soutenait que la vérité de la religion chrétienne ne peut être démontrée d'une manière

mathématique et rigoureuse. Il publia ensuite successivement : *le Nouvel Athéisme renversé*, *ou Réfutation du système de Spinosa*, *tirée de la connaissance de la nature de l'homme*, 1695; *Méditations pieuses sur l'état religieux*, 1697; *les Saints Gémissements de l'âme sur son éloignement de Dieu : la Tyrannie du corps, premier sujet de gémir*, Paris, 1701, in-12; *les Leçons de la sagesse sur l'engagement au service de Dieu*, Paris, 1703, in-12; *Lettres théologiques et morales sur quelques sujets importants*, Paris, 1708, in-12. Ces lettres, au nombre de huit, sont des réponses à des questions réelles qu'on avait proposées à dom Lami. Dans son opuscule *l'Incrédulité amenée à la religion par la raison, en quelques entretiens où l'on traite de l'alliance de la raison avec la foi*, Paris, 1710, in-12, les preuves du Christianisme sont déduites principalement de la philosophie.

Tous les ouvrages de dom Lami sont écrits en français. La profondeur de la pensée y est rehaussée par l'excellence de la forme.

Cf. Herbst, *Services rendus à la science par les Bénédictins de Saint-Maur; Revue trimestr. de Tub.*, 1834, *p.* 44.

GAMS.

LAMPE. Dans les églises où l'on conserve le saint sacrement de l'Eucharistie on tient une lampe constamment allumée devant le tabernacle. L'usage de cette lampe est antérieur à la période de Constantin et tire son origine du culte mosaïque (1). Au quatrième siècle c'était un usage universel. La nature des choses indique que l'emploi d'une lampe était plus utile que celui des flambeaux et des cierges allumés durant le culte secret que les Chrétiens pratiquaient sous terre ou pendant la nuit dans des lieux cachés.

S. Paulin de Nole raconte qu'au temps des persécutions, dans l'église de Saint-Félix, on avait appendu une lampe, *continuum scyphus est argenteus ad usum*, et qu'elle brûlait toute la nuit, même alors que l'église était vide. Les jours de fête principale on mettait de l'huile balsamique et d'autres huiles parfumées dans ces lampes, et il y avait un fonds perpétuel assigné à cette fin. Ainsi Grégoire I[er] destina tout le revenu qu'on tirait annuellement des eaux publiques, *aquæ salviæ*, à l'entretien de la lampe de l'église de Saint-Paul, à Rome. De temps à autre les fidèles plaçaient devant l'image des saints de ces lampes perpétuellement allumées, et cet usage fut conservé et strictement prescrit chez les Nestoriens. Ces lampes étaient souvent d'un travail artistique merveilleux. Les unes étaient en verre, *cicindelæ*, la lumière nageait pour ainsi dire dans l'huile; d'autres étaient de cuivre, de bronze, d'or ou d'argent. Tantôt elles étaient attachées à de longues chaînes devant l'autel du Saint-Sacrement; tantôt elles étaient placées autour de l'autel et à d'autres endroits de l'église. Suivant leurs diverses formes elles se nommaient *cantarus, delphinus, lychni, lychnici*. Les lampes qui, entourées de cierges, étaient suspendues devant l'autel, se nommaient *corona*. Les fidèles offraient pour l'entretien de ces lampes, à certains moments, de l'huile, de la cire et d'autres matières odorantes et inflammables, et c'est à cela que se rapporte le second canon apostolique : *Non sit licitum offerri aliquid ad altare, nisi oleum ad sanctam lucernam*, et l'acceptation de cette offrande était regardée comme un témoignage d'orthodoxie, car on ne pouvait accepter ces dons de la main des infidèles.

(1) *Exode*, 27, 20.

La signification de la lampe dans l'église est parfaitement claire; elle est à la fois pratique et symbolique. Le sens symbolique ressort surtout de l'usage qu'on a d'éteindre le samedi saint toutes les lampes, de les remplir d'huile nouvelle pour les rallumer avec le feu nouveau. *Læti hodie lampades ornemus,* dit S. Cyrille de Jérusalem. La lampe rappelle la présence sacramentelle de l'Homme-Dieu, qui, par sa mort et sa résurrection, est devenu la lumière et le salut du monde, s'est donné lui-même et demeure parmi nous comme gage de la lumière éternelle qui brillera pour nous dans le royaume de son Père. Cette lampe indique au fidèle le lieu où réside l'objet de l'amour pur et suprême. On rencontre de loin en loin des lampes allumées dans des temples protestants, ce qui prouve que la lampe est en même temps un ornement du temple. C'est pourquoi, et par fidélité à l'antique tradition, l'Église demande, par l'organe suprême et compétent de son autorité : *Omnino lampadem esse retinendam intra et ante altare sanctissimi Sacramenti ut continuo ardeat. Et ita decrevit et servari mandavit S. R. C., 22 Aug.* 1699.

KOLLMANN.

LAMPÉTIENS. *Voyez* MESSALIENS.

LANCE (LA SAINTE). Il existe une double tradition relative à la lance dont le Sauveur fut transpercé sur la croix. Suivant l'une, l'impératrice Ste Hélène aurait découvert, en même temps que la sainte croix, la lance qui avait percé la poitrine du Christ. On garda cette lance dans le portique de l'église du Saint-Sépulcre jusqu'au jour où on la porta à Antioche. Elle y demeura jusqu'en 1098, cachée dans l'église de Saint-Pierre, et, au moment où les Chrétiens étaient réduits à la dernière extrémité, elle fut découverte, à la [illegible] d'une apparition qu'eut un des Français, nommé Pierre Barthélemy, et devint la cause d'une éclatante victoire remportée par les croisés sur les Sarrasins. Plus tard elle fut portée à Constantinople, et la pointe, qu'on avait auparavant engagée entre les mains des Vénitiens, fut donnée en présent à S. Louis.

Après la prise de Constantinople par les Turcs, Bajazet II envoya le fer de cette lance au Pape Innocent VIII, à Rome, où on la garde depuis lors dans la basilique du Vatican (1).

Suivant la seconde version, la sainte lance est conservée à Prague. Luitprand (2), évêque de Crémone, et d'autres chroniqueurs et écrivains d'ancienne et de plus récente date, disent que Henri Ier avait reçu en cadeau de Rodolphe, roi de Bourgogne, qui la tenait lui-même d'un comte Samson, la lance de l'empereur Constantin, faite de certaines parties des clous employés au crucifiement de Notre-Seigneur (3). Othon de Freysingen raconte la même chose, ajoutant que cette lance avait été jusqu'à lui conservée comme un des joyaux de la couronne par les rois de Germanie (4). Avec le cours du temps on s'imagina que c'était la lance même dont avait été percé le flanc du Sauveur, comme on le voit dans Henri de Rebdorf, chroniqueur (5), qui cherche à démontrer que la lance conservée en Allemagne est en effet identique avec celle dont le tribun frappa le Seigneur.

Sous l'empereur Charles IV cette lance, plus un morceau et un clou de la vraie croix furent portés à Prague, et en 1354 le Pape Innocent VI accorda, à la prière de Charles IV, que dans les

(1) Raynald, *Annal. ecclés.*, ann. 1492, n. 15 et 16.

(2) *Voy.* LUITPRAND.

(3) Pertz, *Script.*, III, 322. Bolland., *in Vita S. Gerh., ad 3 octobr.*, t. II, p. 310-314. Baron., *Annal.*, ad ann. 929.

(4) *Chron.*, ad ann. 1350.

(5) Otto Fris., VI, 18.

contrées, c'est-à-dire en Allemagne et en Bohême, où la lance et le clou sont, dit-on, conservés comme des reliques, qu'on appelle vulgairement impériales, et que les empereurs vénèrent comme un des plus précieux joyaux de leur couronne, on célébrât une fête de la lance et des clous, *de lancea et clavis*, le vendredi après l'octave de Pâques (1) : *In quibus instrumenta ipsa* DICUNTUR *haberi, — quæ imperiales vulgariter nuncupantur, quæque tanquam pretiosissimus imperii Romani thesaurus consueverunt per Romanorum regem seu imperatorem, qui est pro tempore, conservari ac reverentissime etiam honorari.*

C'est donc une question indécise de savoir si l'une de ces deux lances est véritablement celle dont on se servit sur le Calvaire pour transpercer le Christ, et Rome n'a reconnu l'authenticité ni de l'une ni de l'autre (2).

Quant à la lance trouvée à Antioche, on peut encore ajouter que, lorsqu'elle fut découverte, l'inventeur ayant, pour dissiper toute incertitude, accepté l'épreuve du feu et étant mort quelques jours après, ce fait fit naître des doutes sur l'authenticité de la lance. Des doutes analogues s'élevèrent lorsque le fer de la prétendue lance authentique de Constantinople fut envoyé à Rome (3).

SCHRÖDL.

(1) Raynald, *Annal.*, ad ann. 1354, n. 18.
(2) Bened. XIV, *de Canonis.*, l. IV, c. 24, n. 5 et 6; c. 26, n. 55.
(3) Raynald, ad ann. 1492.

LANCE (FÊTE DE LA SAINTE), *Lanceæ et clavorum festum*, double majeure, se célèbre ordinairement le vendredi après le premier dimanche de carême ou après le dimanche *in albis*. La sainte congrégation des Rites ordonna, le 5 mai 1736, que, lorsqu'une fête de neuf leçons en empêcherait la célébration le vendredi après le dimanche *in albis*, jour auquel cette fête avait été approuvée pour l'Allemagne, on la transférerait à un autre vendredi, mais toujours durant le temps pascal (1). Cet indult avait été accordé par le Pape Innocent VI, à la prière de l'empereur Charles IV, pour la Bohême et l'Allemagne (2).

Les rois de Germanie se vantaient de posséder la sainte lance. Othon de Freisingen (3) raconte qu'Henri Ier extorqua par des menaces, *minis extorsit*, d'Arnoult (lisez Rodolphe), roi de Bourgogne, la sainte lance, *quam reges nostri hactenus habent*. D'autres disent qu'il l'obtint par de riches cadeaux, par des prières, des promesses, et en partie par des menaces. Les uns prétendent que c'était précisément la lance dont fut percé le Sauveur sur la croix (4); d'autres admettent, d'après les chroniques d'Ursperg, de Sigebert de Gemblours, Luitprand de Pavie et la Vie de S. Gérard, abbé, dans Surius (5), que cette lance, avec laquelle Othon le Grand remporta la victoire sur les Hongrois (6), était la lance de l'empereur Constantin, dans laquelle on avait inséré une partie des clous de la sainte croix (7).

Cette dernière opinion a plus de vraisemblance que la première, qui est à peine soutenable. D'après ce que disent les Bollandistes (8), la sainte lance qui perça le Sauveur fut trouvée par Ste Hélène à Jérusalem, et fut portée, à la fin du sixième siècle, à Constantinople, dans l'église de Sainte-Sophie,

(1) *Cavalieri Opp. liturgica*, Aug. Vindel., 1764, t. II, p. 121. C. 25, decr. 11.
(2) Raynald, ad ann. 1354, n. 18.
(3) L. VI, c. 18.
(4) Henri Rebdorf, ad ann. 1350.
(5) 3 octobre.
(6) Luitprand, l. IV, c. 12.
(7) Conf. Baron., ad ann. 929, n. 2 sq.; ad ann. 325.
(8) *Act. SS.* 15 *mart.*, V, 21, p. 379.

d'après les données de la Chronique pascale d'Alexandrie. Plus tard on la remit, avec l'éponge et le roseau, ou du moins une partie de ces reliques, dans l'église de Saint-Jean de Pétra. La pointe de la lance et les autres parties de ces reliques furent conservées dans le palais impérial. Au treizième siècle l'empereur latin de Byzance, Baudouin II, mit la partie de la lance conservée au palais en gage entre les mains des Vénitiens. Baudouin ne pouvant la dégager, S. Louis la racheta, avec le consentement de l'empereur de Byzance. Depuis lors elle fut conservée dans la Sainte-Chapelle, à Paris. Le bâton de la lance resté dans l'église de Saint-Jean fut porté à Rome, le sultan Bajazet en ayant fait présent au Pape Innocent VIII. Le 1er mai 1492 la relique fut apportée à Ancône; le 31 mai le Pape la transféra solennellement à Saint-Pierre; on la vénère encore à Rome. Les deux parties de la lance, aussi bien celle qui est venue en France que celle qui est parvenue à Rome, se ressemblent beaucoup, dit-on (1).

La sainte lance vénérée à Prague n'a véritablement de valeur que par les clous de la croix qui s'y trouvent attachés. L'indult de 1354 s'appuie uniquement sur le rapport de Charles IV et n'examine pas les reliques en elles-mêmes. Il dit en général qu'il est juste et convenable d'honorer les instruments de la Passion de Notre-Seigneur, surtout dans les contrées où l'on dit que se trouvent ces instruments, *in iis partibus quibus instrumenta ipsa dicuntur haberi*. La fête fut depuis lors célébrée en Allemagne dans beaucoup de localités; les leçons du second nocturne de l'office sont tirées du décret d'Innocent VI, *de Festo lanceæ et clavorum*.

HERGENRÖTHER.

(1) Bened. XIV, *de Festis*, l. I, c. 7, n. 59, 129; *de Canoniz. SS.*, l. IV, pars II, c. 31, n. 8-13.

LANCELLOT (JEAN-PAUL), célèbre jurisconsulte, naquit à Pérouse en 1511 et y mourut en 1591. Il fit, à la demande du Pape Paul IV, un ouvrage intitulé *Institutiones Juris canonici*, qu'il disposa comme l'avait fait autrefois l'empereur Justinien, lorsqu'il avait fait rédiger ses Institutes devant servir aux commençants d'introduction à l'étude du droit civil. Cet empereur avait, en effet, prouvé sa sollicitude pour la science du droit civil en chargeant une commission de jurisconsultes de réunir diverses collections de droit. La première collection, dite *Codex Justinianeus* (1), se composait de douze livres; la seconde, plus considérable, consistait en décisions tirées des meilleurs écrits des jurisconsultes, disposées par ordre de matière, et auxquelles Justinien donna force de loi. Elles formaient 50 livres et portaient le nom de *Pandecta Juris enucleati, ex omni veteri jure collecti*. Enfin Justinien fit extraire de ces Pandectes un recueil systématique des principaux principes de droit, auquel on donna le nom d'*Institutes* et qui devait servir de compendium.

Lancellot travailla quinze ans à ses Institutes canoniques, qu'il soumit alors à l'approbation du Pape. Le Pape nomma une commission spéciale chargée d'examiner l'ouvrage; mais Lancellot rencontra des adversaires qui renversèrent ses espérances. Cet échec le décida à quitter Rome, à revenir à Pérouse, et à faire imprimer son ouvrage, à ses frais, avant la clôture du concile de Trente (août 1563). On raconte qu'on ne put jamais persuader à Lancellot d'introduire dans son livre ce qui avait été modifié au concile. On a aussi de Lancellot un *Corpus Juris canonici*, in-4°.

Il y a diverses éditions de ses Institutes avec des notes : Pérouse, 1563; Anvers, 1566, in-8°; Lugduni Batav.,

(1) *Voy.* CODE JUSTINIEN.

1588; Genève, 1650; Wittenberg, 1669; Paris, 1705, in-fol. La meilleure est celle de Jean Doujat, en 2 vol. in-12. Durand de Maillane, avocat au parlement, en donna une traduction française.

Cf. l'art. CORPS DE DROIT CANON.

DUX.

LANCELOT (DOM CLAUDE), célèbre grammairien, né en 1615 à Paris, mort en 1695, en exil, à Quimperlé (Finistère), adopta avec enthousiasme les idées de l'abbé de Saint-Cyran, chercha à les réaliser, en ce qui concernait l'enseignement, dans ses leçons de Port-Royal, où il professa la grammaire et les lettres avec une grande renommée, de 1640 à 1660, et compta parmi ses élèves Tillemont et Racine. Après la fermeture de Port-Royal Lancelot fut, pendant quelque temps, précepteur du prince de Conti; puis il vécut très-humblement dans le couvent de Saint-Cyran jusqu'en 1679. A cette époque, l'abbaye ayant été également fermée, Lancelot fut banni et continua à s'occuper dans son exil de travaux historiques et littéraires. Il ajouta des notes chronologiques et historiques à la Bible latine de Vitré, une chronologie sacrée en français à la Bible de Sacy (1). Mais il dut surtout une renommée qui ne s'est pas effacée à ses grammaires, qui demeurèrent en usage pendant de longues années. La *Grammaire latine* parut d'abord en 1644, la *Grammaire grecque* en 1655, les *Grammaires italienne et espagnole* en 1660, et la même année la *Grammaire générale et raisonnée*, dans laquelle il essaya de comparer les diverses grammaires pour constater ce qu'elles ont de commun et les causes de leurs différences.

(1) *Voy.* SACY.

LANDELIN ET LANDOALD (SS.), prédicateurs de l'Évangile en Belgique au septième siècle. Quoiqu'il y eût dès le commencement du quatrième siècle plusieurs siéges épiscopaux en Belgique, et que le Christianisme y fût généralement répandu (1), les invasions des Huns, des Vandales, des Alains, et finalement celles des Franks et autres Germains, au quatrième et au cinquième siècle, ruinèrent et firent presque généralement disparaître la religion chrétienne dans le Hainaut, le Brabant et la plus grande portion de la Flandre, si bien qu'une nouvelle prédication de l'Évangile y devint absolument nécessaire. Elle fut commencée en partie peu après le baptême de Clovis (2), par S. *Éleuthère*, évêque de Tournay, et par son successeur *S. Médard* (3), puis par *S. Védaste*, évêque d'Arras (4), et d'autres. Mais ce fut surtout au septième siècle que l'œuvre de l'évangélisation de ces provinces fut réalisée avec succès par *S. Amand*, évêque de Maestricht (5), puis par des hommes tels que *S. Audomar* et *S. Bertin* (6), *S. Éloi* de Noyon (7), l'Irlandais *S. Livin* (8), et enfin *Landoald* et *Landelin*. S. Amand étant parti en 651 pour Rome, où il allait conférer avec le Pape Martin Ier, en ramena plusieurs coopérateurs, et entre autres le prêtre *Landoald*, qui était probablement un Anglo-Saxon. Le culte qu'on rendit à Landoald, immédiatement après sa mort, dans les environs de Maestricht, atteste le succès de ses travaux apostoliques. Malheureusement on n'a pas de renseignements sur son compte, parce que la vieille biographie qui les renfermait a été perdue, et que l'abbé Hériger de Lobbes (9), qui parla au dixième

(1) *Voy.* SERVATIUS, évêque de Tongres, VICTRICIUS, évêque de Rouen.
(2) *Voy.* CLOVIS, FRANKS.
(3) *Voy.* MÉDARD.
(4) *Voy.* CLOVIS, FRANKS.
(5) *Voy.* AMAND (S.).
(6) *Voy.* BERTIN (S.).
(7) *Voy.* ÉLOI (S.).
(8) *Voy.* LIVIN (S.), à la fin de l'article LEBUIN.
(9) *Voy.* HÉRIGER.

siècle de ce saint, manquait déjà de matériaux historiques. Hériger, en effet, raconte surtout l'exhumation et la translation des reliques de S. Landoald. Il ajoute seulement que Landoald fut soutenu dans sa mission par les secours pécuniaires du roi Childéric II, qu'il eut pendant quelque temps pour élève S. Lambert, évêque de Maestricht et martyr (1), et qu'après la retraite de S. Amand Landoald administra l'évêché pendant neuf années. Mais ce dernier fait est erroné, car Remacle fut le successeur de S. Amand, et il n'est pas même certain que S. Lambert ait eu S. Landoald pour maître.

Quant à *Landelin*, les Bollandistes donnent de lui, au 15 juin, une vieille et authentique biographie dont voici la teneur principale.

Les pieux et nobles parents de Landelin confièrent son éducation au saint évêque de Cambrai et d'Arras, *Audebert* († vers 668). L'élève répondit d'abord parfaitement aux soins qu'il recevait, si bien qu'Audebert voulut lui conférer la tonsure; mais Landelin, séduit par quelques amis de son âge, s'enfuit et se fit, avec ses jeunes complices, chevalier d'aventure et voleur de grande route. Un soir qu'ils allaient envahir la maison d'un riche propriétaire, un des plus jeunes de la bande mourut subitement. Cet événement, se joignant à un rêve qu'eut Landelin, et dans lequel il vit le défunt emporté par les démons dans les enfers, le ramena à de meilleurs sentiments. Il alla se jeter en pleurant aux pieds de l'évêque Audebert, fit une sévère pénitence dans un couvent, reçut la tonsure et accomplit un pèlerinage à Rome. Plus tard il fut ordonné prêtre et retourna une seconde fois à Rome avec ses disciples *Adélénus* et *Domitien*. On dut à sa pieuse activité la fondation de plusieurs couvents, entre autres ceux de *Lobbes* et de *Crépin*. Lorsque Landelin quitta Lobbes pour fonder Crépin, il laissa dans le premier monastère son excellent élève, *Ursmar*, auquel, en 713, succéda le digne abbé *Ermin*. C'est ainsi que Lobbes devint peu à peu très-célèbre (1). Landelin mourut vers 686, vêtu d'un habit de pénitent et couché sur la terre couverte de cendres.

Cf., pour Landoald : Boll., *Vita S. Landoaldi, ad* 15 *martii; item,* Boll., 6 *febr.*, *Vita S. Amandi, comm. præv.*, § 12, et *Vita S. Lamberti, ad* 17 *sept.*, *comm. præv.*, § 3; Warnkönig, *Hist. pol. et jud. de Flandre,* Tub., 1835, t. I, p. 83-105; — pour Landelin, Boll., *loc. cit.*; Pertz, VII, p. 409, 425, 463-464; Dörle, *Landelin, apôtre des Allemands*, Augsbourg, 1838; de Schmid, *Apôtres de l'Allemagne;* Werfer, *Livre des Légendes.*

SCHRÖDL.

LANDOALD (S.). *Voy.* LANDELIN (S.).

LANDOLPHE. *Voyez* PATARIA.

LANDSPERGER (JEAN), savant Chartreux, né à Landsberg, en Bavière, fit ses études à Cologne, entra dans l'ordre de Saint-Bruno, devint prieur de son couvent, non loin de Julliers, et mourut à Cologne en 1534 (1539?). Sa grande piété et sa crainte de Dieu lui firent donner le surnom de Juste. Quoiqu'en dehors de ses fonctions monacales il consacrât la majeure partie de son temps à la méditation et à la prière, il ne négligea jamais l'étude et composa un grand nombre d'excellents ouvrages. Ils furent publiés à plusieurs reprises à Cologne et ailleurs. Nous citerons : *Sermones capitulares in præcipuis anni festivitatibus; Vita Servatoris N. J. C.; Enarrationes in Evangelia et Epistolas; Paraphrasis in dominicales Epistolas et Evangelia; Alloquia J. C. ad fidelem ani-*

(1) *Voy.* LAMBERT.

(1) *Voy.* HÉRIGER.

nam; Enchiridion vitæ spiritualis ad perfectionem; Pharetra divini amoris. Contre les protestants il écrivit : *Demonstratio quænam vera sit religio evangelica, ad Carolum V; Dialogus inter militem Lutheranum et monachum*. C'est Landsperger qui le premier a publié le livre des Révélations de Ste Gertrude (1).

Voir Radérus, *Bavaria sacra;* Kobolt, *Lexique des Savants de Bavière.*

SCHRÖDL.

LANFRANC. En 1041 un jeune savant, cheminant paisiblement dans une forêt sur la route d'Avranches à Rouen, fut surpris par la nuit, attaqué par des voleurs, complétement dépouillé et attaché à un arbre, où il serait mort si la Providence n'avait exaucé ses prières et n'était venue à son secours. Le lendemain matin des voyageurs passant par la forêt le découvrirent et le délièrent. A peine eut-il recouvré sa liberté qu'il supplia ses libérateurs de lui indiquer un couvent, et de préférence le plus pauvre et le plus obscur de tous, vu qu'il était décidé à renoncer au monde. Les voyageurs lui désignèrent le couvent du Bec, qui se trouvait dans le voisinage. En effet, à l'endroit indiqué le futur moine trouva l'abbé Herluin et ses frères, occupés à la bâtisse de leur monastère. Il demanda à être reçu, et fut agréé après avoir promis d'observer fidèlement la règle de Saint-Benoît, dont on lui fit connaître les statuts. Le nouveau religieux du Bec devint, au bout d'un certain temps, prieur de la maison qui l'avait accueilli, plus tard abbé de Caen, et enfin archevêque de Cantorbéry et l'homme le plus puissant de l'Angleterre.

Cet homme était Lanfranc. Issu d'une noble famille de Pavie, il avait reçu une éducation libérale. La mort prématurée de son père, sénateur de Pavie, lui permit de suivre plus facilement la carrière à laquelle il se sentait appelé et pour laquelle il avait du penchant. Ayant peu de goût pour la jurisprudence, il en abandonna l'étude pour s'adonner aux belles-lettres. Ses études terminées, il quitta sa patrie, passa les Alpes, chercha des aventures et courut après la gloire. Il visita la France, où régnait alors Henri I[er], et se dirigea vers la Normandie, où l'attirait la renommée du puissant duc devenu plus tard Guillaume le Conquérant, roi d'Angleterre. Il fonda une école à Avranches. On ignore combien de temps il y resta; toujours est-il qu'il y demeura assez longtemps pour y acquérir de la renommée et attirer autour de lui une foule de disciples. Cela dura probablement quelques années. Au commencement de 1041 il se rendit à Rouen, où il cherchait un auditoire plus considérable, une sphère d'activité plus grande. Il fut arrêté en route, comme nous l'avons vu. Cet accident le fit rentrer en lui-même; il changea de résolution et se décida à embrasser une vie moins bruyante, plus obscure, plus sérieuse et plus sûre. Les voleurs lui ayant tout pris, sauf le vieux manteau qui couvrait ses épaules, Lanfranc se souvint d'une histoire de son pays. Des détrousseurs de grand chemin avaient dépouillé un voyageur, lui avaient enlevé son cheval, mais lui avaient laissé son fouet. Comme le fouet lui semblait superflu du moment où on n'avait plus le cheval, le voyageur rappela les voleurs pour leur remettre le fouet qui leur manquait. Ceux-ci, touchés de cette simplicité, et probablement ébranlés par une voix plus haute qui parlait dans leur conscience, rendirent au voyageur le cheval et le fouet. Lanfranc, se rappelant cette anecdote, avait offert son manteau aux brigands, espérant qu'il serait aussi heureux que l'Italien; mais sa ruse ne réussit pas. Les

(1) *Voy.* GERTRUDE.

brigands, s'imaginant qu'il voulait se moquer d'eux, se mirent en colère, le dépouillèrent complétement, et après l'avoir maltraité l'attachèrent à un arbre. Lanfranc rentra en lui-même, reconnut qu'il avait mal agi en feignant une générosité mensongère, et il ne put se dissimuler, à la suite de cette première réflexion, que tout ce qu'il avait fait jusqu'alors avait été inspiré par l'amour-propre, et n'avait eu pour but que la satisfaction de sa vanité.

Il avait donc pris la résolution de se retirer dans un couvent et de se dépouiller de son amour-propre, si Dieu venait à son aide. Nous avons vu qu'il fut en effet sauvé, et que Lanfranc accomplit fidèlement son vœu.

Quoique son instruction et son éducation fussent en général choses assez rares parmi ses confrères, qui reconnurent promptement sa supériorité, il demeura parmi eux le plus modeste et le plus humble de la maison, pratiquant à l'égard de l'abbé un respect et une obéissance sans borne, et servant de modèle aux religieux par son application, sa tempérance et la pratique de toutes les vertus monastiques. Mis à la tête des études du Bec, il en fit une des plus célèbres écoles de l'Occident. On accourait de tous côtés, de France, d'Allemagne, d'Italie, pour se mettre sous sa direction; les fils des familles les plus considérables, laïques et clercs, étaient avides de ses leçons; un grand nombre de ses disciples devinrent des hommes célèbres, et parmi eux il faut nommer tout d'abord S. Anselme (1), successeur de Lanfranc sur le siége de Cantorbéry, et le Pape Alexandre II (2).

Cependant l'envie et la haine des moines paresseux et désordonnés se tournèrent bientôt contre Lanfranc. La vue de ces religieux dissolus lui devint insupportable; mais, comme il n'espérait pas rencontrer ailleurs plus d'ordre et de vertu qu'au Bec, il résolut de se retirer dans la solitude et de devenir ermite. Sous prétexte de maux d'estomac, il se fit donner des racines par le jardinier et se mit à les manger pour s'habituer à la vie érémitique. L'abbé Herluin, instruit par une vision du projet de Lanfranc, parvint à l'en détourner. Bientôt après Lanfranc fut nommé prieur du couvent, et en cette qualité il rétablit et maintint l'ordre au Bec.

(1) *Voy.* ANSELME (S.).
(2) *Voy.* ALEXANDRE II.

Cependant Bérenger (1) répandait à cette époque ses déplorables erreurs, et Lanfranc fut dès l'origine mêlé à cette controverse. Bérenger lui avait écrit pour le prier de l'assister dans la défense de Jean Scot Érigène contre Paschase Radbert. La lettre, étant arrivée au couvent en l'absence de Lanfranc, fut lue par quelques moines prévenus aux yeux desquels aussitôt Lanfranc devint suspect. Il était en relations avec un hérétique, il l'était donc lui-même. L'affaire alla jusqu'à Rome; Lanfranc fut cité pour se défendre, comme Bérenger. La calomnie était trop évidente pour que Lanfranc eût de la peine à se justifier. Il convainquit pleinement de son orthodoxie les deux conciles de Rome et de Verceil, tenus sous Léon IX en 1050 (2).

Lanfranc revint à son monastère. Sa science du droit attira sur lui l'attention du duc Guillaume, qui était aussi avisé que brave; il eut recours à ses conseils dans les affaires les plus importantes, suivant l'expression de son biographe, Milon Crispinus, *summus consiliarius ad administranda totius patriæ negotia*. Lanfranc tomba toutefois en disgrâce et fut même banni (pour avoir,

(1) *Voy.* BÉRENGER.
(2) *Voir* la suite de l'affaire des deux conciles et de Bérenger à l'article BÉRENGER DE TOURS.

dit-on, traité d'ignorant l'aumônier de la cour, ou plutôt parce qu'il avait été calomnié). On lui amena un cheval boiteux sur lequel il devait quitter le pays. Tandis qu'il se rendait en exil dans ce triste équipage, il rencontra par hasard le duc, dont les courtisans appelèrent en riant l'attention sur la monture estropiée du pauvre prieur. Lanfranc profita du moment pour dire au prince : « Si tu veux que je quitte le pays, il faut me faire donner un meilleur cheval, car celui-ci n'est pas en état de me mener jusqu'aux frontières. » Cette plaisanterie fit naître la conversation, des explications s'ensuivirent, et Lanfranc n'eut pas de peine à rentrer en grâce. Depuis lors il demeura le premier et le plus fidèle conseiller de Guillaume le Conquérant. Vers 1060 il fut envoyé au Pape Nicolas II, à Rome, pour en obtenir dispense en faveur du duc de Normandie, qui désirait se marier avec une de ses parentes, princesse de Flandre. Le Pape agréa la demande, en ajoutant la condition que le duc bâtirait deux couvents, l'un d'hommes et l'autre de femmes. Guillaume, remplissant la condition, bâtit en effet le couvent de Saint-Étienne de Caen. Trois ans après il fut achevé, et Lanfranc en fut nommé abbé.

Il demeura à ce titre à la tête du couvent de 1063 ou 1064 à 1070. On comprend que le nouvel abbé donna à son monastère l'organisation la plus solide, la direction la plus éclairée, et qu'il y créa une école digne de lui. C'est à cette époque aussi qu'il composa un écrit qui lui assura une place honorable dans l'histoire littéraire de l'Église; ce fut son traité sur l'Eucharistie, contre Bérenger, *de Corpore et sanguine Domini, adv. Berengar. Turon.* Bérenger au concile de Rome de 1059 avait prêté serment au dogme catholique de l'Eucharistie; mais, à peine de retour en France, il s'était remis à enseigner ses hérésies et à chercher à les justifier dans un ouvrage rédigé à cette fin (1). Lanfranc réfuta cet écrit. Il s'adresse à Bérenger et lui reproche son instabilité ou plutôt son parjure, rend compte de la marche de toute l'affaire, et expose très-clairement la différence entre la doctrine catholique, qui est celle de la transsubstantiation, et l'erreur de Bérenger ; il développe les preuves dogmatiques et historiques de la doctrine catholique, réfute les arguments de Bérenger, et découvre notamment la perfidie avec laquelle celui-ci en appelle, pour établir son erreur, aux textes des Pères, et surtout de S. Ambroise et de S. Augustin.

Cet opuscule de Lanfranc est un des plus beaux monuments de la science chrétienne du moyen âge, et le théologien peut encore de nos jours le lire avec plaisir et profit, malgré les éloges que donnent à la réfutation faite par Bérenger (2), dans un traité qui est un véritable recueil de blasphèmes populaires, Lessing (3), Néander, Stäudlin et Sudendorf (4).

C'est de cette même époque qu'il faut, sans aucun doute, dater la rédaction des *Decreta pro ordine S. Benedicti*, c'est-à-dire des prescriptions assez détaillées pour régler la vie des moines, le culte, le travail, etc., etc. A cette époque aussi Lanfranc dut être appelé au siége de Rouen ; mais il résista énergiquement, en faisant valoir que les occupations épiscopales ne pouvaient se concilier avec la vie d'un moine, à laquelle il ne voulait pas renoncer. Son refus décida le duc Guillaume à transférer l'évêque, Jean d'Avranches, à Rouen, et il envoya Lanfranc à Rome

(1) *Voy.* BÉRENGER.

(2) Bereng. Tur., *de Sacra Cœna, adv. Lanfrancum*, ed. Vischer, Berolini, 1834.

(3) *Berengarius Turon.*, Brunswick, 1770.

(4) *Berengarius Turonensis, ou Recueil de Lettres le concernant*, Hamb. et Gotha, 1850.

pour obtenir du Pape Alexandre II la mutation qu'il désirait ; mais sa mission avait certainement encore un autre but. Guillaume avait conquis l'Angleterre (1066), y avait trouvé l'Église complétement désorganisée, les évêques mondains, mous, négligents; le bas clergé, à l'exemple des premiers pasteurs, corrompu, grossier, ignorant, scandaleux. Le premier souci de Guillaume avait été de remettre l'ordre dans le domaine religieux, et c'était évidemment dans ce but qu'il avait envoyé Lanfranc à Rome. On voit d'après cela pourquoi, à son retour, Lanfranc fut accompagné par trois légats. Ils étaient chargés d'abord de couronner le roi, puis de réformer l'Eglise. Ils convoquèrent, à cet effet, un synode à Windsor, et y déposèrent plusieurs évêques, parmi lesquels fut compris, par suite de sa vie déréglée et de sa mauvaise administration, l'archevêque de Cantorbéry, primat du royaume. Le roi Guillaume pensa ne pouvoir faire rien de mieux, pour relever l'Église de son nouvel État, que de mettre Lanfranc à la tête du siége de Cantorbéry. Lanfranc refusa par les motifs déjà allégués à Rouen. On fut très-longtemps sans pouvoir le décider ; la volonté du Pape elle-même échouait. Ce ne fut que lorsque le vieil abbé Herluin lui ordonna d'accepter que sa résistance tomba. On comprend facilement ce qui décida Herluin à donner cet ordre à celui qui était habitué à le considérer comme son père et à lui obéir aveuglément. Ce fut en 1070 que Lanfranc fut élu archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre.

Le nouveau prélat déploya alors une activité admirable. Son premier soin fut de rétablir la discipline ecclésiastique, en faisant partout prévaloir et respecter son autorité et son droit de primatie. Ce fut une première difficulté ; car Thomas, archevêque d'York, revendiquait sinon la primatie, du moins l'indépendance vis-à-vis de Cantorbéry. Deux ans s'écoulèrent avant que Lanfranc fût parvenu à faire reconnaître universellement la primatie de Cantorbéry. A ce premier succès se rattacha un second et puissant effort que fit Lanfranc pour réformer les moines et le clergé de tout le royaume, pour veiller à son instruction, relever le goût de la science, la pratique de la discipline, faire copier la Bible et les écrits des saints Pères, dont les copies fourmillaient de fautes, étaient abandonnées à la poussière et aux vers ; compléter le bréviaire, etc.

Ensuite il restaura les églises ruinées, les monastères en décadence, et surtout celui de Cantorbéry même, dont il fut comme le second fondateur ; il bâtit des hôpitaux, des hospices pour les pauvres, les étrangers, n'agissant en tout et partout que dans l'intérêt de l'ordre et de la moralité du peuple, *totam intentionem suam ad mores hominum corrigendos et componendum Ecclesiæ statum convertit*. « A dater de sa conversion, » dit le même biographe, « il se voua tout entier au triomphe de la religion, cherchant en tout la perfection et faisant de jour en jour des progrès dans la vertu. Qui pourrait décrire dignement l'éclat de sa sagesse, la profondeur de son esprit, la bonté, la pureté de son âme, la justice de toutes ses actions ! Toujours bienveillant et serein, modeste et réservé, libéral envers les pauvres, rigoureux dans son orthodoxie, restaurateur de la religion, appui des malheureux, protecteur des orphelins, consolateur des veuves ! »

Lorsque Lanfranc se fut décidé à accepter l'archevêché de Cantorbéry, il pria le Pape par écrit de l'honorer du pallium ; mais il lui fut répondu, par l'entremise de l'archidiacre Hildebrand, que le Pape n'avait pas la coutume d'envoyer le pallium, que chaque archevêque était obligé d'aller le chercher à

Rome, et qu'il voulût bien venir lui-même recevoir des mains du Pape ces insignes.

Lanfranc obéit. Le Pape Alexandre II l'accueillit avec une distinction toute particulière et lui donna deux pallium : l'ordinaire, et celui-là même dont il se servait durant la célébration de la messe. Lanfranc ne fut pas tout à fait dans des rapports aussi bienveillants avec le successeur d'Alexandre II, qui, à plusieurs reprises, l'invita à se rendre à Rome sans l'y décider. A la fin le Pape s'en plaignit amèrement, reprochant à Lanfranc d'être trop condescendant *à l'égard du pouvoir* temporel, de ne pas défendre assez rigoureusement les droits de l'Église contre les empiétements du roi, d'être cause en partie de ce que Guillaume avait refusé de jurer fidélité au Saint-Siége (Guillaume avait envoyé le denier de S. Pierre, mais refusé l'hommage de fidélité, *c'est-à-dire* n'avait pas voulu accepter son royaume en fief du Pape, malgré ses promesses antérieures), en un mot d'avoir l'air de n'être plus aussi sincèrement dévoué au Saint-Siége qu'avant d'avoir été élevé au siége archiépiscopal (1).

Il est difficile de démêler jusqu'à quel point ces reproches étaient fondés. Lanfranc répondit qu'il n'y avait aucun changement dans ses dispositions à l'égard du Saint-Siége, qu'il était toujours aussi dévoué qu'autrefois, mais qu'il lui semblait que le Pape n'avait plus la même bienveillance à son égard : *Vos vero a pristino amore nonnulla ex parte defecisse;* que, quant à l'hommage de fidélité, il avait conseillé au roi de le prêter ; que, s'il n'avait pas réussi, ce n'était pas sa faute : *Suasi, sed non persuasi.*

Il passa sous silence les deux autres points. On comprend qu'avec la meilleure volonté du monde il n'était pas toujours en état de défendre contre les violences des Normands tous les droits et les biens de l'Église, et qu'il ne pouvait trouver le temps d'entreprendre le voyage de Rome, les nombreuses occupations qu'il avait en qualité d'archevêque et de primat ayant été gravement alourdies par l'obligation d'administrer le royaume en l'absence du roi. Mais Grégoire n'entrait pas facilement en composition ; Lanfranc crut donc que le mieux était de se taire sur ces points. Quant à sa conscience, nous ne mettons pas en doute qu'elle était parfaitement tranquille et qu'il n'avait aucun reproche à se faire. La Pape Alexandre II avait été l'élève de Lanfranc ; il en était résulté entre les deux personnages une relation d'amitié qui ne put subsister entre Grégoire VII et Lanfranc, et c'est probablement ce qui inspira quelque méfiance au Pape contre le primat.

Après avoir administré pendant dix-neuf ans son diocèse avec une vigueur tout apostolique, Lanfranc mourut le 28 mai 1089, deux ans après Guillaume le Conquérant. Les violences et les injustices de Guillaume II hâtèrent la mort de l'archevêque. On ignore l'âge qu'il avait à sa mort ; d'Achery pense qu'il avait quatre-vingt-douze ans. Il admet que Lanfranc avait quarante-cinq ans lorsqu'il vint au Bec. D'autres indiquent, avec plus de vraisemblance, mais sans plus de preuves, l'année 1006 comme celle de sa naissance. Si nous admettons, et c'est ce qu'il y a de plus probable, qu'il avait tout au plus trente ans en arrivant au Bec (car après trente ans on ne se met plus guère à voyager à l'aventure), il serait mort à soixante-dix-huit ans. Le parfum que répandirent ses ossements, lorsque son second successeur les exhuma, au moment de la dédicace de la cathédrale agrandie, montre qu'il était mort en odeur de

(1) Cf. *Epp. Greg. VII,* l. VI, ep. 30 ; l. IX, ep. 20.

sainteté, *quod anima illius in magna suavitate requiescit*, dit son biographe.

Nous connaissons déjà deux des ouvrages de Lanfranc. Nous possédons en outre : *Commentarius in Epistolas B. Pauli*; ce sont de courtes observations tirées en majeure partie des écrits de S. Ambroise et de S. Augustin; les citations empruntées à S. Ambroise ne se trouvent pas dans les ouvrages de ce Père conservés jusqu'à nos jours; *Annotatiunculæ in nonnullas Joannis Cassiani collationes Patrum*, petit fragment sans importance; *Epistolarum liber*, soixante lettres, dont quarante-quatre de Lanfranc à des Papes, des évêques, des abbés, des rois, et seize adressées à Lanfranc, toutes du temps de son épiscopat, quelques-unes importantes pour l'histoire; *Pericope orationis quam in concilio Anglicano habuit, etc.*, fragment d'un discours en faveur de ses droits primatiaux; *de Celanda Confessione libellus*, petit traité sur le secret de la confession, aussi bien de la part du pénitent que de celle du confesseur. Lanfranc se demande à qui il faut se confesser, et il répond, entre autres propositions : *Visibilia namque sacramenta et operantur et significant invisibilia. In hoc cognoscimus quia de occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus, de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos Ecclesia, quæ publice novit, et solvit et ligat* (1). Ce passage a beaucoup occupé les théologiens (2). Sans doute Lanfranc veut dire simplement qu'il est bon de découvrir ses penchants coupables, ses dispositions mauvaises, même à des laïques, à des amis, à des hommes sérieux et vertueux qu'on consulte; mais que, quant aux véritables péchés, on ne doit les confesser qu'à des prêtres, parce que seuls ils peuvent absoudre des péchés réels.

(1) D'Achery, p. 381.

(2) Cf. D'Achery, *Annotat. ad h. l.*; Nat. Alex., *Hist. eccl. sæcul. XI et XII*, c. 5, art. 6.

Tous ces ouvrages ont été pour la première fois complétement publiés par d'Achery : *B. Lanfranci opera omnia*, Lut. Par., 1568, 1 vol. in-fol. Éditions plus récentes : Venet., 1745; Oxonii, 1844-45, 2 vol. in-8°, par J.-A. Giles. — Un commentaire sur les Psaumes, une histoire de l'Église et une biographie de Guillaume le Conquérant ont été perdus (1). On peut trouver des détails sur Lanfranc dans *Vita B. Lanfranci*, par *Milon Crispinus*, puis dans *Vita S. Anselmi*, d'*Éadmer* (2); *Gesta Anglor.* de Guill. Malmesbury, lib. III, et dans la *Chronicon Beccense*. D'Achery a réuni tout cela.

Cf. aussi Möhler, *Œuvres complètes*, t. I, p. 32.

MATTES.

LANG (MATTHIEU), cardinal et archevêque de Salzbourg, naquit en 1469, à Augsbourg, d'une famille patricienne, devint, après avoir terminé ses études, secrétaire de l'empereur Frédéric III, et, après sa mort, conseiller intime de l'empereur Maximilien Ier, qui l'employa dans les affaires d'État les plus importantes. Après avoir obtenu successivement la prévôté de la cathédrale d'Augsbourg et de Constance, et diverses commendes fort riches, il fut nommé évêque de Gurk, en 1505. Il eut le malheur d'être favorable au concile schismatique de Pise (3); cependant il fit oublier sa faute en s'efforçant de réconcilier l'empereur et le Pape, en amenant Maximilien à rompre avec le faux concile de Pise et à consentir au concile de Latran, convoqué par le Pape en 1513.

Le Pape Jules, voulant gagner l'ambitieux et tout-puissant ministre de

(1) Cf. D'Achery, *Annot. ad Vitam Lanfr.*, p. 41.

(2) *Voy.* ÉADMER.

(3) *Voy.* JULES II.

l'empereur, l'avait élu cardinal dès 1511. Il le reçut avec des honneurs royaux lorsqu'il entra dans Rome, muni des pleins pouvoirs de l'empereur pour conclure la paix. Le traité signé, le cardinal assista à une session du concile. A la diète d'Augsbourg de 1518, où il était chargé au nom de l'empereur d'obtenir des États des secours contre les Turcs et de travailler à l'élection de Charles au titre de roi des Romains, il s'efforça de ramener Luther dans la bonne voie, mais il échoua.

Lors de l'élection de Charles-Quint, il était à la tête de l'ambassade envoyée par Charles, et il concourut par son éloquence et sa sagesse à faire élire son maître. Nommé dès 1514, au concile de Latran, coadjuteur de Léonard Keutschach, archevêque de Salzbourg, il devint archevêque à la mort de ce dernier († 8 juin 1519), et, après l'élection de l'empereur, il prit possession de son siége. Continuant à jouir de la confiace de l'empereur et de l'archiduc Ferdinand, et employé dans les affaires les plus importantes du royaume et de la famille impériale, il signala son zèle pour la foi et le maintien de l'antique Église dans les diverses diètes auxquelles il assista. A la diète d'Augsbourg de 1530 il entra en négociations avec Mélanchthon. Nous laissons de côté les récits des Luthériens, qui prétendent qu'en cette circonstance Lang fut de leur avis, qu'il reconnut que les plaintes des protestants sur les abus de l'Église étaient fondées, quoiqu'il ajoutât qu'il était inadmissible que l'Église se laissât réformer par un misérable moine; qu'il n'y avait rien à réformer d'ailleurs chez les prêtres, qui n'avaient jamais été bons, etc. Ce qui est certain, c'est que Lang fut, en cette circonstance comme toujours, plein de zèle pour l'Église catholique, si bien que Luther le nomma un monstre, et que les États protestants se montrèrent fort irrités contre lui. Toutefois il eût aimé pouvoir, en détruisant des abus véritables, opérer une réconciliation entre les divers partis religieux, et il aurait volontiers ramené à l'Église des hommes incertains et vacillants, comme il réussit à ramener Staupitz, qu'il plaça à Salzbourg en qualité de prédicateur de la cour et d'abbé de Saint-Pierre. Il contribua au maintien de la religion catholique, dans son diocèse et dans le sud de l'Allemagne, en travaillant à la réforme du clergé, en prenant part, en 1524, à la ligue catholique des princes, en étouffant énergiquement la révolte des Salzbourgeois en 1523, et en venant à bout, en 1525, à l'aide de la Bavière, de l'insurrection des paysans. Ce prélat libéral, érudit et sérieusement dévoué à la cause de l'Église, mourut à l'âge de soixante-dix ans, en mars 1540.

Voir Hansitz, *Germania sacra;* Ducker, *Chronique de Salzbourg;* Braun, *Hist. des évêq. d'Augsbourg,* III.

SCHRÖDL.

LANGE (JOACHIM), théologien luthérien, né à Gardelegen le 26 octobre 1670, fut élevé chez son frère Nicolas, fréquenta ensuite l'école d'Osterwick, vint en 1687 à Quedlinbourg, et en 1689 à Magdebourg. Dénué de ressources, il se rendit à l'université de Leipzig avec une recommandation adressée à Franke, qui le reçut gratuitement dans sa maison. Lorsque Franke devint diacre à Erfurt, Lange l'y suivit et y continua ses études. Plus tard il se rendit à Halle, où il se soutint en donnant des leçons. En 1693 il devint précepteur des deux enfants du conseiller intime de Canitz, à Berlin, et profita des leçons de Spener, qui eurent de l'influence sur sa direction ultérieure; car, arrivé à l'âge viril, Lange se fit connaître comme un ardent défenseur du piétisme et un vigoureux adversaire de la philosophie de Wolf. En général Lange aimait la dispute, mais il était instruit,

et savait parfaitement le latin et les langues orientales. En 1696 il devint co-recteur de Cöslin, en Poméranie; en 1697, recteur du gymnase de Berlin; en 1699, adjoint de la faculté de théologie de Halle, plus tard pasteur de la commune luthérienne de Friedrichstadt; en 1709, professeur ordinaire de théologie à Halle; il avait refusé la chaire de théologie de Copenhague. Il mourut le 7 mai 1744. Sa biographie parut la même année à Halle. Ses nombreux écrits sont énumérés dans le *Lexique des Savants* de Rotermund.

DUX.

LANGTHON (ÉTIENNE), cardinal et archevêque de Cantorbéry, d'une bonne famille d'Angleterre, étudia à Paris, en même temps que Lothaire Conti, devint habile littérateur et théologien, et, après avoir rempli pendant quelque temps les fonctions de chancelier de l'université, fut appelé à Rome par son ami Conti, devenu le Pape Innocent III, et élevé en vue de son savoir, de sa doctrine et de sa vertu, au cardinalat. Une discussion soumise à Rome sur l'occupation de l'archevêché de Cantorbéry donna au Pape l'occasion de faire une nouvelle élection et de porter sur ce siége important le cardinal Langthon, qu'il consacra lui-même à Viterbe (1207). Quoiqu'en cette circonstance le Pape eût agi avec tous les égards dus à la dignité royale, le roi d'Angleterre, Jean sans Terre, opposa à l'élection faite une résistance furieuse, à la suite de laquelle l'interdit fut prononcé contre l'Angleterre et le roi excommunié. Ce ne fut qu'en 1213 que le roi Jean se réconcilia avec l'Église, et que Langthon, qui s'était, en attendant, retiré au couvent de Pontiniac, dans le diocèse d'Autun, put prendre possession de l'église de Cantorbéry. Durant la lutte des barons anglais contre Jean sans Terre, à la suite de laquelle ils lui imposèrent la Grande Charte, Langthon se rangea du côté des barons; il fut le premier qui parla de la Grande Charte, et qui, au nom de tous, la soumit à la signature du roi. Langthon ayant refusé de proclamer la bulle d'excommunication que le Pape, mal informé par Jean, avait lancée contre les barons (1215), fut suspendu. Cependant l'année suivante il fut réintégré. En 1215 il assista au concile universel de Latran, et en 1220 il présida un remarquable concile national où se réunirent, près d'Oxford, tous les évêques anglais, et où l'on décréta quarante-neuf canons ayant pour but le rétablissement de la discipline de l'Église et des couvents.

Deux ans auparavant il avait, en présence du roi et des grands du royaume, exhumé le corps de S. Thomas Becket de son cercueil de marbre, et l'avait transféré dans un cercueil d'or garni de pierres précieuses.

Langhton mourut le 9 juillet 1228, et laissa un nombre assez considérable d'écrits, notamment beaucoup de commentaires bibliques. Malheureusement la plupart n'existent qu'en manuscrits. Il rendit un service durable à ceux qui étudient l'Écriture sainte en divisant, le premier, l'Écriture en chapitres tels qu'ils sont en usage aujourd'hui. Le célèbre Girald de Cambrie (1) dédia plusieurs de ses œuvres à Langhton; il en parle partout avec de grands éloges, et dans une lettre qu'il lui adresse, durant un voyage du prélat à Rome, il le supplie de renoncer au projet d'abandonner le monde et de se retirer dans le silence du cloître.

Voir Hurter, *Innocent III*, t. II; Lingard, *Histoire de l'Angl.*; Wharton, *Anglia sacra*, I et II; Wilkins, *Concil. Brit.*, I; Cavé, *Histoire littéraire*, II; Oudin, *Comment. de Script. eccl.*, II.

SCHRÖDL.

(1) *Voy.* GIRALD.

LANGUE ECCLÉSIASTIQUE. I. Elle peut être considérée comme l'expression, orale ou écrite, dont l'Église se sert pour manifester sa vie intérieure et invisible, soit que les évêques, les prêtres, s'adressent aux fidèles par la prédication, qu'ils les bénissent, qu'ils les exhortent et les instruisent, en administrant les sacrements, en publiant des mandements, des lettres pastorales; soit que les fidèles eux-mêmes, sous la direction de leurs pasteurs, formulent leur foi et leurs pieux sentiments dans des prières communes (1) ou des chants sacrés. Dans ce sens la langue ecclésiastique a essentiellement un caractère biblique, patristique et dogmatique; elle offre certaines formules traditionnelles, certaines analogies, certaines figures symboliques et consacrées par lesquelles elle s'adresse au peuple, elle le salue, elle glorifie Dieu (doxologie).

Entendue de cette façon l'idée de la langue ecclésiastique est plus large que l'idée de la *langue liturgique*, qui n'est qu'une espèce de ce genre général et qui a certaines qualités de style qui lui sont propres. Ainsi elle doit toujours se conformer à la nature et à l'esprit des diverses parties du culte auxquelles elle s'applique; elle doit se distinguer par la simplicité de l'expression, la profondeur de la pensée, par un caractère grave, sérieux, par l'onction et la concision (2). Le style de la chancellerie ou de la curie romaine (3), la terminologie du droit ecclésiastique et de la science théologique sont compris dans la langue ecclésiastique entendue dans le sens le plus général.

II. Mais on entend plus souvent par langue ecclésiastique l'*idiome* dans lequel, conformément à la tradition, sont formulés et accomplis les prières, les chants, les lectures, les allocutions de l'Église; les paroles qui accompagnent les actes sacramentels, les bénédictions, les consécrations, notamment la liturgie dans le sens strict, c'est-à-dire la sainte messe, et enfin les actes généraux, législatifs et administratifs de l'Église.

A ce point de vue il n'est pas question seulement de la langue, mais des langues dont se sert l'Église, et, comme ces langues ont toujours été un objet important de la discipline ecclésiastique, et sont depuis longtemps un objet de controverse scientifique et pratique, il est de notre devoir de les considérer rapidement sous le rapport historique, rapport qui donne en même temps la solution des questions controversées.

Au temps des Apôtres, les langues syro-chaldaïque, grecque et latine, ces deux dernières surtout, par leur immense diffusion, offraient aussi bien à la prédication de l'Évangile qu'aux formules du culte un véhicule éminemment favorable et dont les Apôtres usèrent largement. Mais on n'a pas encore décidé jusqu'à ce moment si les Apôtres et leurs successeurs immédiats se servirent, pour leurs prédications et les cérémonies du culte, *seulement* de la langue vulgaire, *lingua vulgaris*, dans les pays où les langues syro-chaldaïque, grecque ou latine étaient inconnues ou peu en usage, ou bien s'ils célébrèrent dans l'une des trois langues citées la liturgie, au moins une partie notable de la liturgie, là où c'était nécessaire, tout en se servant en même temps d'un interprète, par exemple pour expliquer les fragments de l'Écriture qu'ils lisaient aux peuples. Le quatorzième chapitre de la première Épître aux Corinthiens, si souvent cité dans cette controverse, et dans des sens si différents, ne prouve pas ce qu'on a désiré et voulu prouver d'un côté ou de

(1) *Voy.* PRIÈRE, PRIÈRES (formules de).

(2) *Voir* Lüft, *Liturgique*, I, § 219.

(3) *Voy.* BREF (au supplément), BULLE, CANON, CURIE, DÉCRÉTALES, etc.

7.

l'autre. Le cardinal Bona, Dom Martène (1), Richard Simon, Le Brun, Bocquillot et Benoît XIV (2) se prononcent pour l'usage absolu de la langue vulgaire, et S. Thomas d'Aquin (3) semble aussi incliner dans ce sens. En revanche Binterim (4) et Lüft (5) sont d'un avis contraire.

L'histoire constate du reste que, quant à la législation et à l'administration de l'Église, ce furent presque exclusivement les langues grecque et latine qui furent employées, puisque, par le fait, ces deux langues seulement furent reçues dans les livres du Nouveau Testament, dans la traduction des Septante et dans l'antique *Version italique*, d'où naquit la *Vulgate* (6), dans les conciles généraux (7), dans les divers recueils de canons (8), et dans la correspondance des évêques entre eux et avec le Pape, et qu'au point de vue des plus anciens monuments écrits de la religion et de l'Église chrétiennes, monuments bibliques et traditionnels, ces deux langues seules pouvaient être reçues, afin que le caractère de l'unité, de l'universalité et de la perpétuelle identité de la foi et de la science de l'Église pût également s'exprimer dans la forme arrêtée d'un idiome soustrait aux changements incessants et aux équivoques trop fréquents d'une langue vivante.

Il est également constaté par l'histoire que l'*idiome liturgique*, dans le sens restreint du mot, fut d'abord, et dès les temps les plus anciens, principalement le syro-chaldaïque, le grec ancien et le latin, et enfin, à dater du neuvième siècle, l'ancien slave. Sous le nom de langue syro-chaldaïque, que les plus anciens auteurs ecclésiastiques nomment la langue hébraïque, et qui est placée à côté du grec et du latin par S. Jean, 19, 19, 20, dans un sens symbolique, il faut toutefois comprendre plus que le mot ne comporte à première vue, car il embrassait, outre le syriaque et le chaldéen, l'arménien, le cophte et l'abyssinien, soit qu'on supposât qu'il y avait une parenté plus ou moins grande de ces dernières langues avec la langue hébraïque (syro-chaldaïque), soit que celle-ci fût principalement connue par les auteurs occidentaux, soit que la liturgie de S. Jacques fût considérée comme la base commune de tous ces idiomes liturgiques.

Il en est de même du nom de l'idiome slave ancien; il comprend aussi bien les liturgies des Gréco-Slaves catholiques ou schismatiques, *qui* reçurent une traduction des liturgies grecques de S. Basile et de S. Jean Chrysostome, par l'apôtre des Slaves, S. Cyrille (1), au moyen de l'alphabet inventé par ce Père, et qui est en usage chez les habitants de la grande et de la petite Russie, chez les Bulgares et les Serbes, que les livres saints d'un plus petit nombre de Slaves catholiques du sud, de la Croatie et de la Dalmatie, qui, fondés sur la liturgie romaine, sont imprimés en caractères hiéronymitains (2) (glagolitiques) (3).

A cette famille de liturgies slaves s'affilie la liturgie des Roumains (Valaques), comme traduction de la liturgie de S. Cyrille, dont l'idiome est d'ailleurs latinisant.

Ainsi, dans les temps les plus anciens,

(1) *De antiq. Eccles. ritib.*, l. I, c. 3, art. 2.
(2) *De Sacrif. Miss.*, sect. I, c. 73-85.
(3) *In Comm. ad I Cor.*, 14.
(4) *Mémorab. de l'Église cath.*, t. IV, P. II, p. 93.
(5) *Liturg.* I, § 209.
(6) Cf. *Conc. Trid.*, sess. IV, *de Edit. et usu SS. Libr.*
(7) *Voy.* CONCILES GÉNÉRAUX.
(8) *Voy.* CANONS (recueil de).

(1) *Voy.* MORAVIE.
(2) L'alphabet slave usité en Servie et en Croatie est attribué par certains auteurs à S. Jérôme.
(3) *Voy.* MORAVIE.

on n'admettait que trois, plus tard on n'admit que quatre principales langues ecclésiastiques. Ces langues, de même que les branches nommées d'abord, étaient évidemment, au moment où elles furent introduites dans l'Église, au moins partiellement, des langues populaires ou vulgaires; mais elles ne le sont plus nulle part, à cette heure, si l'on n'ajoute pas trop d'importance au mélange des mots russes à la liturgie slave ancienne et à la parenté du grec et de l'arménien anciens avec le grec et l'arménien modernes. Or il ne faut pas négliger cette considération lorsqu'on veut juger les essais faits dans les temps modernes pour introduire les langues vulgaires dans la liturgie.

En Orient les diverses langues ecclésiastiques trouvent presque partout en face d'elles l'arabe comme langue vulgaire; en Afrique, dès le temps de S. Augustin, à côté de la langue latine, usitée dans le culte, existait l'idiome vulgaire punique (1). De même nous voyons à côté de la liturgie slave ancienne les idiomes slaves modernes, à côté de l'ancien arménien l'arménien moderne, à côté du grec ancien le grec moderne, près du latin ses filles le roman et l'allemand, si bien que ces faits vont au delà de l'argument qu'on tire de la différence de l'allemand et du latin, pour introduire l'allemand dans les cérémonies liturgiques.

L'emploi exclusif qui a toujours été fait des trois idiomes sacrés pour le culte public se constate encore par l'opinion qui s'était répandue que, même dans la prière privée, on ne pouvait adorer Dieu que dans ces trois langues, opinion que le synode de Francfort, en 794 (2), fut obligé de réfuter formellement. Un autre fait qui ne parle pas moins en faveur de la répugnance que l'Église montra de très-bonne heure pour introduire la langue vulgaire dans la liturgie, c'est l'opposition qui s'éleva au neuvième siècle contre l'admission dans la langue ecclésiastique du slave nouveau (1), opposition qui se renouvela au onzième siècle, trouva un vigoureux appui dans l'autorité de Grégoire VII, et resta finalement victorieuse sous Innocent IV.

Enfin, ce qui constate jusqu'à la dernière évidence qu'à travers tous les siècles jusqu'à nos jours l'Église a été contraire à ce que l'idiome vulgaire devînt la langue ecclésiastique, prétention soulevée d'abord par les protestants, et qu'ils ont complétement réalisée parmi eux, reprise plus tard par les Jansénistes (2) et par le faux synode de Pistoie (3), et de temps en temps et jusqu'à ces dernières années ravivée en Allemagne, ce sont les décisions du concile de Trente (4) : *Non* EXPEDIRE *visum est Patribus ut* (*missa*) *vulgari* PASSIM (5) *lingua celebraretur* (6), et : *Si quis dixerit... lingua* TANTUM *vulgari missam celebrari deberi... anathema sit* (7); c'est le soin avec lequel Rome veille à ce qu'on conserve le plus fidèlement possible l'usage du latin dans les rituels diocésains.

Cela ne veut nullement dire que la question de l'idiome ecclésiastique est en dehors du domaine de la discipline, comme on peut s'en convaincre : 1° par la rédaction prudente du décret du concile de Trente précité; 2° par l'histoire des conférences préparatoires relatives à ce décret (8), et par le droit généralement reconnu à l'Église de réformer tout

(1) Conf. I, 14, ep. 84, *ad Noval.*
(2) C. 52.

(1) *Voy.* MORAVIE.
(2) Cf. la bulle *Unigenit.*, prop. 86.
(3) Pie VI, *Constit.*: *Auct. fidei*, prop. 33, 66.
(4) Sess. XXII, *de Sacrif. Miss.*
(5) En *partie*, comme Catherine de Médicis et l'empereur l'avaient désiré.
(6) C. 8.
(7) C. 9.
(8) Pallavicini, l. XVIII, c. 2, n. 13; c. 10, n. 1, 5; l. XXX, c. 41, n. 11.

ce qui concerne le culte (1); 3° par le fait même de plusieurs idiomes employés dans l'Église, et, à côté de ces idiomes, qui peuvent être considérés comme morts, par l'usage général de la langue populaire ou vulgaire dans une partie des cérémonies du culte telles que les instructions religieuses, les sermons, les prières communes des fidèles, l'Oraison dominicale, le Symbole des Apôtres, les cantiques sacrés, les allocutions adressées aux fidèles dans l'administration des sacrements, quand leur coopération sacramentelle est nécessaire (2).

Si à cette part donnée à la langue populaire dans les cérémonies de l'Église on ajoute le décret du concile de Trente (3) en vertu duquel la sainte messe et les sacrements doivent être fréquemment, assidûment et solidement expliqués au peuple chrétien; de plus, le fait de l'alliance depuis longtemps contractée entre la langue de l'Église et la langue vulgaire, non-seulement par l'enseignement oral, mais par de nombreuses traductions des prières de la messe, par l'explication détaillée des cérémonies et des usages de l'Église, presque partout populaire (4), il sera facile de juger en principe d'une part la nécessité de l'usage du latin dans la liturgie, et de l'autre la prétention opposée de ceux qui veulent appliquer d'une manière absolue la langue vulgaire aux cérémonies du culte. Cette prétention s'appuie sur l'incontestable axiome que le culte chrétien, vu sa tendance pratique, doit être compris par tous les fidèles et réalisé de manière à ce que chacun ait la conscience de ce qui se passe et se dit, et sur ce que l'intelligence de la langue est indispensable pour arriver à l'intelligence des actes auxquels la langue s'applique; mais il n'est nullement établi par là que la langue seule fait comprendre clairement au peuple les cérémonies du culte, et que les actes symboliques et significatifs qui accompagnent la sainte messe et les sacrements en général ne les rendent pas suffisamment intelligibles.

Il n'est nullement reconnu par là non plus qu'on ne puisse employer une langue étrangère, comme le latin, dans les cérémonies du culte, et qu'il faille, sinon sacrifier, du moins subordonner au principe borné et toujours mesquin de l'utilité locale l'idée de l'unité et de l'universalité catholiques (1). Quoique, d'après l'expression libérale de Benoît XIV, il soit nécessaire, non pas que tous deviennent Latins, mais que tous deviennent Catholiques, *ut omnes Catholici sint, non ut omnes Latini fiant, est necessarium*, et qu'ainsi le gouvernement uniforme de l'Église puisse souffrir parfois des exceptions qui n'éloignent pas du but final et indispensable, il ne faut pas méconnaître que dans des concessions de ce genre il s'est toujours agi, non d'introduire une langue nouvelle, mais de tolérer l'existence de la langue vulgaire déjà appliquée aux rits de l'Église. Ce qui milite avant tout en faveur du maintien de la langue latine dans l'Église catholique romaine, c'est son principe d'unité et d'universalité, parce que l'unité de l'Église exige l'unité du culte, et l'unité du culte l'usage d'une seule langue, d'une langue arrêtée, fixée, immuable. Les parties essentielles et sacramentelles du culte réclament la précision d'une langue dont le sens

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 2, *de Commun.*

(2) Cf. les *Ordonnances de l'Apôtre de l'Allemagne au synode de Liptinæ* (742), stat. 27. S. Boniface, *Conc. Germ.*, fol. 74; l'*Ordonn. des synodes de Francfort*, 813, *de Mayence*, 847. *Conc. Germ.*, t. II, p. 17 et 154.

(3) Sess. XXII, *de Sacrif. Miss.*, c. 8; sess. XXIV, c. 7, *de Reformat.*

(4) Cf., par exemple, le *Paroissien romain*, le *Roman catholique*, le *Livre de Messe* et le *Choral allemand de l'Église catholique*.

(1) *Voy.* CATHOLIQUE, CATHOLICISME.

soit à jamais fixé, parce qu'elle est morte; de plus le culte est un acte objectif de l'Église sur le sens duquel il ne doit pouvoir s'élever aucun doute, puisqu'on exige du ministre du sacrement qu'il ait l'intention de faire ce que fait notre mère la sainte Église. L'unité est ici la loi suprême, et c'est pour y être fidèle que les missionnaires répandus parmi les peuples les plus divers continuent, depuis des siècles, à porter avec eux, au delà des mers et dans tous les continents, la liturgie de leur patrie. Le principe de l'universalité de l'Église, qui ressort de son unité, et qui est comme la base même de la conscience catholique, le caractère vénérable et sublime qui s'attache à la mystérieuse obscurité d'une langue étrangère et sacrée et qui convient si bien à l'accomplissement du mystère par excellence, parlent hautement en faveur de la conservation, comme langue liturgique, du latin, dont les Grecs (1) et Luther lui-même (2) estimaient la concision et l'harmonie.

C'est la différence intime et essentielle qui existe entre le culte catholique et le culte protestant, considérés dans leur centre, qui établit entre eux une inconciliable différence au point de vue de la langue liturgique. Là où l'élément didactique prédomine l'élément sacramentel, là où le prêtre n'est plus que le simple ministre de la parole, la langue vulgaire et vivante est aussi naturelle qu'indispensable; il n'en est pas de même là où c'est l'élément sacramentel qui l'emporte. Celui qui voit dans l'histoire de l'Église plus que l'histoire des Chrétiens, celui qui a compris la différence radicale qui existe entre la dogmatique catholique et la dogmatique protestante, celui qui sait quelle est sacramentellement la position de l'Église vis-à-vis du Christ et des fidèles, celui-là ne peut se laisser éblouir par les avantages apparents que l'emploi de la langue vulgaire procure au culte protestant. Admettre la réalité absolue de ces avantages, ce serait non-seulement méconnaître l'analogie profonde qui existe entre un idiome liturgique spécial et immuable et la nature même de l'Église catholique, mais encore trahir une méfiance absolue à l'égard de la capacité et de la volonté qu'a le peuple catholique de s'instruire et de se perfectionner. Rendez d'abord à ce peuple si éprouvé l'ancienne discipline, les anciennes mœurs chrétiennes, sa foi filiale, et la liturgie latine, qui scandalise les demi-savants, l'entravera aussi peu dans sa dévotion et ses progrès moraux et religieux pour l'avenir que dans le passé. La part que prennent les fidèles au saint Sacrifice, soit en chantant des cantiques animés d'un esprit véritablement ecclésiastique, soit en se servant pour suivre l'office d'un livre de prières en langue vulgaire, s'adaptant exactement à toutes les parties du culte, remplace efficacement l'idiome vulgaire et suffit à celui qui sait, par l'enseignement du dogme, ce qui constitue l'essence du sacerdoce catholique et quelle part le peuple chrétien peut et doit prendre au saint sacrifice de la messe. Le culte divin a, dit Sailer (1), une langue fondamentale, une langue maternelle, qui n'est ni latine, ni allemande, ni hébraïque, ni grecque, qui est l'expression même de la religion par la vie et par tout l'extérieur de l'homme, et surtout du prêtre; et l'argument *ad hominem* subsiste ici dans toute sa force, savoir que la messe latine d'un prêtre pieux est plus édifiante que la messe allemande d'un liturgiste aveuglé par sa passion de réforme.

(1) Plutarch., *in Vita Demosth.*
(2) Opp., t. X, p. 206.

(1) *Nouveaux Documents pour servir à la culture du clergé*, Munich, 1810, II, 250

Les motifs que, dans les discussions préparatoires du concile de Trente, on mit en avant pour maintenir la langue latine dans le saint sacrifice de la messe, confirment l'opinion que nous venons d'exposer. Ces motifs sont :

1° Qu'au milieu des nombreuses variétés d'idiomes qui existent dans le monde, et au milieu de la perpétuelle mobilité des langues vivantes, l'uniformité du sens, et, par conséquent, l'unité de l'Église serait souvent violée ;

2° Que la plupart des prêtres ne pourraient pas dire la messe hors de leur pays natal, si on la disait ailleurs dans une autre langue que chez eux ;

3° Que les mystères, dont le saint Sacrifice est le plus sublime, ne peuvent être administrés à la masse populaire dans sa langue maternelle, parce qu'il est incapable de comprendre les mystères en eux-mêmes, et qu'on donnerait par là occasion à de nouveaux hérétiques de profaner dans la langue vulgaire les matières les plus augustes (1).

Nous n'avons pas besoin de répéter d'ailleurs que l'Église est bien éloignée de refuser à la langue populaire toute part au culte, et, alors même que le concile de Trente cherche à éloigner les tendances de réforme arbitraires des évêques et des prêtres isolés (2), les éditions nombreuses qui ont paru, en Allemagne, en France et en Angleterre, des rituels traduits et des formules liturgiques introduites dans les *Manuels du Chrétien*, dans les *Paroissiens,* dans les *Quinzaines de Pâques*, dans les *Missels* et *Offices* pour tous les jours de l'année, prouvent que, tout en s'en tenant fidèlement au Rituel romain, elle sait avoir égard aux nécessités populaires.

(1) Gœschl, *Expos. hist. du Conc. de Trente*, Ratisb., 1846, p. II, p. 135.

(2) Sess. VII, *de Sacr.*, can. 13; sess. XXII, c. 4, 5, 8, can. 6, 7, 9.

L'antique usage du latin dans la liturgie, des traductions également antiques, et souvent trop littérales, de la Bible en latin, le latin dont se servirent dans leurs écrits les Pères et les docteurs de l'Église, contribuèrent à former le *latin de l'Église*, qui est, par rapport au latin classique, ce que la langue des derniers écrivains ecclésiastiques grecs est par rapport au grec classique. De l'unité et de l'universalité de la langue ecclésiastique latine il résulta que, jusque dans les temps modernes, dans tous les pays catholiques, sauf l'Allemagne, on se servit du latin comme de l'organe de la science et de l'enseignement théologiques, et dernièrement encore les évêques d'Autriche ont déclaré que le latin devait être la langue courante des cours de théologie ; ils ont abandonné aux évêques des diverses provinces ecclésiastiques le soin de déterminer dans quelle mesure on se servirait de la langue vulgaire pour préparer convenablement le prêtre à son ministère sacré (1).

Il y a, en général, d'excellents motifs à mettre en avant pour conserver l'usage du latin dans les écoles théologiques; peut-être qu'en Allemagne, en face de la théologie protestante, de la philosophie qui se transforme sans cesse, et du caractère particulier qu'offre la science allemande en général, il y aurait de sérieux motifs pour autoriser au moins l'usage facultatif de la langue vulgaire.

Cf., outre les recueils des diverses *liturgies* (2) d'Orient et d'Occident, outre Martène, Bona, Bintérim et Lüft, F.-X. Schmid, *Liturgique*, t. I, 1843, p. 319-330 ; Kössing, *Cours de Liturgie sur la sainte messe*, 1850, p. 1-9 ; Mone, *Messes latine et grecque depuis le second jusqu'au sixième siècle*, Francfort, 1850. HÆUSLÉ.

(1) *Actes concernant la réunion des évêques à Vienne*, Vienne, 1850, p. 16.

(2) *Voy.* LITURGIE.

LANGUE GRECQUE DU NOUVEAU TESTAMENT. *Voyez* LANGUE (USAGES DE LA) DU NOUVEAU TESTAMENT.

LANGUE HÉBRAÏQUE. *Voyez* LANGUES SÉMITIQUES.

LANGUE LATINE (USAGE DE LA) dans le culte divin. *Voyez* LANGUE ECCLÉSIASTIQUE.

LANGUE LITURGIQUE. *Voyez* LANGUE ECCLÉSIASTIQUE.

LANGUE ORIENTALE. *Voyez* LANGUES SÉMITIQUES.

LANGUE SYRIAQUE. *Voy.* LANGUES SÉMITIQUES.

LANGUE VULGAIRE DE LA PALESTINE *au temps de Jésus-Christ.*

La première question qui se présente à ce sujet est de savoir à quelle époque l'ancien hébreu cessa d'être la langue vulgaire. On sait qu'il y a diverses opinions à cet égard. D'après la tradition judaïque le changement de la langue se fit durant l'exil; le peuple adopta la langue du pays où il vivait, l'aramaïque vulgaire (chaldéen ou babylonien), qui avait la même origine que le dialecte hébraïque et pouvait d'autant plus facilement lui être substitué. Le vieil idiome ne survécut que dans la bouche des gens bien élevés et se perdit bientôt même parmi eux. Cette opinion est confirmée par les passages chaldéens qui se trouvent dans Daniel et dans Esdras, notamment dans ce qui est raconté au livre de Néhémie, 8, 8. Il est dit : « Ils (les prêtres et les lévites) lurent dans le livre de la loi de Dieu distinctement et d'une manière fort intelligible, מְפֹרָשׁ, et expliquèrent ce qu'ils avaient lu (1). » Le mot פרש signifie déjà dans le Pentateuque expliquer, *explicare* (Lév., 24, 21; Nombres, 15, 34); d'où מפרש, *adjecta explicatione.* D'après l'ensemble cette explication ne peut avoir été autre chose que la traduction du texte dans la langue usuelle, et non une interprétation et une application pratique, car il est question de celle-ci dans le verset suivant; c'est pourquoi les Talmudistes ajoutent avec raison à ce passage l'observation מפרש זה תרגום (1).

(1) *Et legerunt in libro legis Dei distincte et aperte ad intelligendum et intellexerunt cum legeretur.*

Suivant une autre opinion, l'hébreu aurait été cultivé comme langue écrite jusqu'au temps des Machabées; il ne se serait perdu que peu à peu parmi le peuple et se serait transformé en un idiome fortement aramaïsant. Telle est l'opinion de Löscher (2), Pfeiffer (3), Hézel (4), Gésénius (5), de Wette (6), Winer (7). Toutefois ils reconnaissent que, dans le courant du second siècle, l'ancien hébreu était complétement hors d'usage en Palestine comme langue vulgaire (8); il était remplacé par un dialecte très-aramaïque, savoir le chaldéen, tel qu'il nous a été conservé dans le targum d'Onkélos, la plus ancienne des paraphrases. Ce qui en reste dans le Nouveau Testament et dans Josèphe le prouve; on rencontre par exemple le *stat. emphat.* sous la forme plus lumineuse dans אָ, et non sous la forme plus sombre du syriaque, ܐ. Cf. Γολγοθᾶ, Ταλιτᾶ, Ἀββᾶ, Κηφᾶς, etc., etc. (9). Ce dialecte était parlé

(1) *Voir* les passages des rabbins dans Buxtorf, *Dissert. philol.-théol.*, p. 158. Hug, *Gazette du Clergé*, 4e cah. Parmi les modernes, cette opinion a été défendue et démontrée par Keil, *Ess. apol. sur les Paral.*, p. 39. Hävernick, *Introd.*, I, 1, 241. Zunz, *Culte publ. des Juifs*, p. 7.

(2) *De Caus. ling. Hebr.*, p. 67.

(3) *Opp.*, II, p. 864.

(4) *Hist. de la Langue hébr.*, p. 48.

(5) *Hist. de la Langue hébr.*, p. 44.

(6) *Introd.*

(7) *Lexique*, II, 501.

(8) Cf. Winer, l. c., et Hupfeld, *Gramm. hebr.*, p. 12.

(9) *Voir* des détails dans Zeibich, *de Lingua Judæorum tempore Christi et Apostol.*, Viteb., 1741; Pfannkuche, dans la *Bibl. univ. de la Litt. bibl.* d'Eichhorn, VIII, 365; Rettig, *Éphémér. Giess.*, III, 1.

de la manière la plus pure dans la province de Judée (1); il était plus rude et avait une teinte plus syrienne en Galilée (2); dans la Palestine centrale (Samarie) c'était le samaritain, s'écartant, sous beaucoup de rapports, de l'élément sémitique, qui était en usage.

C'est de cet idiome araméïque que se servit le Seigneur dans ses relations avec les Apôtres et dans ses discours au peuple (3). Cet idiome est toujours nommé *hébraïque* dans le Nouveau Testament (4), ainsi que dans Josèphe (5); dans le Talmud il est appelé *syrien*, סורסי (6). Dans les temps modernes on l'appelle un peu inexactement le *syro-chaldaïque*, dénomination due en partie à S. Jérôme (7), qui dit que l'original de l'Évangile de S. Matthieu fut écrit *Chaldaico Syroque sermone*.

Mais à côté de l'araméïque, depuis la période des Séleucides, le grec était aussi devenu la langue vulgaire, sous la forme particulière qu'il avait prise depuis le temps d'Alexandre le Grand; on sait qu'à cette époque la langue grecque subit un double changement; il se forma :

1° Une langue des livres, dont la base était le dialecte attique mêlé de grec vulgaire, et même de certains provincialismes (c'est dans cette langue qu'écrivirent Aristote, Polybe, Diodore de Sicile, Arrien, en général ceux qu'on appelle κοινοί, depuis Alexandre jusqu'au deuxième siècle de l'ère chrétienne);

2° Une langue populaire et commune, κοινὴ γλῶσσα τῶν Ἑλλήνων, dans laquelle se fondirent les idiotismes des divers dialectes jusqu'alors distincts des différentes peuplades grecques, et dans laquelle prédominait surtout l'élément macédonique (jusqu'alors spécialement marqué dans le dialecte dorien).

Ce dialecte populaire devint prédominant dans tous les pays de l'empire macédonien; en Palestine il s'y joignit un autre élément, savoir l'hébraïco-judaïque, et ainsi naquit le *grécisme*, ayant, au point de vue grammatical et lexicographique, sa forme toute spéciale, telle qu'elle nous apparaît dans les écrits du Nouveau Testament, dans les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament et dans la version des Septante. Le Christ se servait de cet idiome à l'occasion (1), mais non pas habituellement ou régulièrement, comme l'ont prétendu des savants, tels que Dom. Diodati (2). Bernard de Rossi a soutenu le contraire (3), ainsi qu'Ernesti (4). D'autres recherches sur cette matière ont été faites par Reiske (5), Klāden (6), Wiseman (7), Zeibich, Pfannkuche et Rettig (8).

Suivant d'autres enfin le Christ se serait servi du latin (9).

Les Apôtres et les disciples du Seigneur connaissaient aussi le grec vulgaire, non pas seulement les Apôtres dont la naissance ou l'éducation le font naturellement supposer, comme Paul et Luc, mais encore ceux du nord de la Palestine, les Hébreux, Ἑβραῖοι, issus de la Galilée, comme Pierre, Jean, Matthieu, Jacques, Juda, Marc (qui

(1) *Gem. Babyl. erubim.*, fol. 53.
(2) *Voy.* PALESTINE.
(3) Cf. *Matth.*, 27, 46. *Marc*, 3, 17; 5, 41; 7, 34; 14, 36.
(4) *Act. des Apôtres*, 21, 40; 22, 2; 26, 14. Cf. *Jean*, 5, 2; 19, 13, 17, 20.
(5) *Antiq.*, 18, 6, 10. *Bell. Jud.*, 6, 2, 1.
(6) *Baba Kama*, f. 83, 2. *Sota*, f. 49, 2. Phil., *Opp.*, II, p. 522.
(7) *Contra Pelag.*, 3, 1.

(1) Cf. *Matth.*, 8, 28. *Marc*, 5, 1; 7, 24. *Luc*, 8, 26. *Jean*, 7, 35; 12, 20.
(2) *De Christo Græce loquente*, Neapoli, 1767.
(3) *Della lingua propria di Christo*, etc., Parma, 1772.
(4) *Bibl. theol. mod.*, I, 269.
(5) *De Lingua vernac. J.-C.*, Iané, 1670.
(6) *De Lingua J.-C. vernacula*, Viteb., 1739.
(7) *Horæ Syr.*, Rome, 1828.
(8) Dans les ouvrages cités plus haut.
(9) *Voir* Wernsdorf, *Exam. sent. de Christo Latine loquente.*

était vraisemblablement de Jérusalem). La langue grecque s'était répandue avec la civilisation et les mœurs grecques non-seulement dans l'Asie Mineure, mais en Palestine, et notamment au nord, au pied du mont Liban, dans la Gaulonitide, en Galilée; elle y était connue et usuelle depuis trois cents ans, au temps du Christ, parmi les lettrés et parmi le peuple, qui l'apprenait, comme sa langue maternelle, non pas dans les écoles, mais par les relations journalières et la conversation habituelle. Les princes juifs les plus religieux ne se montrèrent eux-mêmes pas défavorables au grec; il était permis d'écrire en grec des livres juifs (1). Les préteurs et les procurateurs romains de Syrie et de Palestine parlaient grec lorsqu'ils jugeaient ou lorsqu'ils s'adressaient au peuple (2). Sans doute la langue du pays subsistait toujours; les Hébreux stricts restaient hostiles et étrangers au grec, que plus tard il fut défendu d'apprendre (3). On voit par un fait de la vie de S. Paul dans quel rapport se trouvaient, au temps du Sauveur et des Apôtres, les deux langues (4). L'Apôtre veut se défendre devant une assemblée tumultueuse qui s'irrite contre lui; son lieu de naissance et les accusations qu'on élève contre lui (5) font naturellement présumer qu'il va parler en grec; mais il commence en hébreu, τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ, et le peuple n'en devient que plus attentif, μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν. La langue maternelle, on le voit, a la préférence; toutefois le peuple comprenait aussi le grec.

Cf. les savantes recherches de Hug, *Introd.*, II, § 10, et Thiersch, *Essai pour la restauration*, etc., p. 43.

KÖNIG.

(1) *Mischn. tract. Megill.*, I, 8.
(2) *Misch. tract. Gitin.*, IX, 8.
(3) *Mischn. in Sotah.*, IX, 14.
(4) Cf. *Act. des Apôtres*, 21, 40-22, 2.
(5) Cf. c. 21, 27-30.

LANGUE (USAGES DE LA) *de l'Ancien et du Nouveau Testament.* L'herméneutique (1) nous apprend que l'observation des usages de la langue est la première loi de l'explication légitime, la première condition, le premier moyen de l'interprétation. Si nous voulons ramener les trois règles principales de l'herméneutique : l'observation des usages de la langue, la liaison du discours, et le but de celui qui parle ou écrit, aux trois lois logiques de la pensée, la première règle de l'herméneutique répond à la première loi de la pensée, celle de l'identité.

La connaissance des usages de la langue suppose elle-même naturellement la connaissance de la langue, à l'égard de laquelle elle est dans le même rapport que l'*idiome* (par exemple le macédonien, celui du Nouveau Testament, celui de la Palestine) à l'égard du *dialecte* (dans le sens le plus large du mot, par exemple l'hébraïque vis-à-vis du syriaque), ou que le particulier à l'égard du général, le supérieur vis-à-vis de l'inférieur; car une connaissance exacte et approfondie d'une langue et de son histoire dans son développement lexicographique, étymologique et syntaxique, peut seule amener à la connaissance des usages de la langue d'un écrivain en particulier. Chaque langue offre un double objet aux recherches du savant : la langue comme telle, comme mode d'expression de la pensée en général, et la langue comme mode d'expression de la pensée particulière de tel ou tel auteur. Or, apprendre à connaître la manière dont tel ou tel auteur formule et exprime par les mots sa volonté, sa pensée, le mode habituel et original de sa vie intellectuelle, est l'objet des recherches des usages de la langue.

(1) *Voy.* HERMÉNEUTIQUE, t. X, p. 488, col. 1, alinéa 3.

Les moyens par lesquels on constate ces usages sont : 1° l'appréciation des témoins ; 2° les lois de la liaison du discours ; 3° les règles générales de la langue. Un résultat n'est légitimement établi qu'autant que ces trois moyens s'appuient et se corroborent les uns les autres. Si l'un ou l'autre manque, il n'y a pas de garantie entière, pas de certitude complète, et l'on reste dans le vague et les périls du possible, une des pires conditions pour expliquer sérieusement l'Écriture sainte.

1. *Appréciation des témoins.* Chaque langue a un développement historique qui est d'une haute importance pour l'herméneute, moins quant à ses formes grammaticales que quant à sa valeur lexicographique et à sa formation syntaxique. C'est avec ce développement que s'étend ou se restreint le sens des mots, de telle sorte que leur sens primitif est souvent très-modifié et (du moins en apparence) parfois entièrement effacé. Les usages de la langue constituent de véritables faits historiques, qui, par conséquent, doivent être corroborés par des témoignages que fournissent ce qu'on appelle les passages parallèles (1).

On distingue les témoignages médiats et immédiats. Ces derniers sont les passages parallèles tirés des écrivains qui se sont servis de la même langue comme langue maternelle et qui datent de la même époque.

Les témoignages chez lesquels ces deux conditions ne sont pas réunies ne peuvent être comptés que parmi les témoignages médiats, par exemple des témoignages qui sont tirés pour l'Ancien Testament de la version des Septante ou des dialectes analogues ; pour le Nouveau Testament, des anciens auteurs classiques ou des Pères du troisième et du quatrième siècle. Les livres élémentaires d'herméneutique s'étendent volontiers sur les particularités des usages de la langue du Nouveau Testament sous les rubriques suivantes ou d'autres de ce genre : *Lingua N. T. non est pure Græca — hebraizat — Rabbinismi, Persismi, Cilicismi, Latinismi — expressiones minus Græcæ, etc.*

Mais d'ordinaire ces recherches n'aboutissent pas à grand'chose ; car ces particularités ou ne sont que des mots étrangers adoptés par le grec, tels que ἀγγαρεύειν, μάγος, πραιτώριον, etc., et ces mots appartiennent au lexique et non à l'herméneutique, ou bien ils pénètrent si avant dans l'idiome du Nouveau Testament qu'ils ne peuvent plus être que l'objet d'une étude grammaticale foncière de la langue du Nouveau Testament. Quant à l'herméneutique qui s'occupe de principes, il lui suffit de caractériser d'une manière générale les langues de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le détail est l'objet de la philologie, qui doit précéder l'herméneutique. En revanche, elle ne saurait assez insister sur la nécessité de comprendre chaque écrivain d'après son caractère propre et original, de rechercher ce qu'il a d'individuel, et de ne lui comparer d'abord que ce qui est en analogie avec lui.

Les Prophètes composent un cycle particulier, de même que les Psaumes, Job et les Proverbes d'une part ; les synoptiques d'autre part ; en face d'eux se trouvent S. Jean, S. Paul, etc. Mais combien même parmi ceux d'un même cycle, parmi les synoptiques, par exemple, n'y a-t-il pas de différence entre S. Matthieu et S. Luc ? Il ne suffit pas de quelques textes pour apprendre à les connaître, il faut une application durable, une attention soutenue, un don d'observation tout spécial, et cette flexibilité d'esprit qui se met à la place de l'auteur et sait s'identifier

(1) *Voy.* PASSAGES PARALLÈLES.

avec son génie, ses opinions, sa manière de voir et de penser.

Il faut que nous puissions nous replacer au temps de Jésus-Christ, au milieu du judaïsme, tel que nous le représente assez fidèlement la Mischna, pour comprendre S. Matthieu et bien entendre par exemple le sermon de la montagne. Il faut apprécier le judaïsme non-seulement d'après ses défauts, mais d'après ses qualités. Il faut que nous puissions nous mettre en état de saisir le rapport qu'il y a entre les prédictions des Prophètes et leur histoire, expliquer les oracles d'après leur vie connue, etc., etc.

Il y a, en somme, encore beaucoup à faire, surtout quant à l'Ancien Testament, pour arriver à une véritable interprétation des livres sacrés, en se fondant sur une intelligence vivante et vraie de l'époque et de l'individualité des écrivains; faute de quoi on en vient à ces interprétations extravagantes des prédictions messianiques qui ont été données de nos jours, au scandale des oreilles pieuses autant que des esprits doctes et sérieux.

On est un peu plus avancé quant au Nouveau Testament, quoique, en général, on en soit demeuré à l'extérieur, sauf peut-être pour les Épîtres de S. Paul et de S. Jean. Ainsi Gersdorf, dans son livre sur la *Caractéristique de la langue des écrivains du Nouveau Testament*, 1816, a recherché avec exactitude comment les différents auteurs se servent de l'article, des pronoms, du nom de Ἰησοῦς Χριστός, etc. Ne méconnaissons pas toutefois l'utilité de ces recherches, faites suivant les règles de la critique, pour constater les usages de la langue; elles sont dignes d'éloges et de reconnaissance.

2. *Lois de la liaison du discours.* Il est évident que cette liaison doit exister avant tout; mais elle est d'une valeur particulière là où l'usage de la langue ne peut être constaté que par des témoins indirects, par d'anciennes versions, par des dialectes analogues, etc., surtout pour les mots dits ἅπαξ λεγόμενα, apparaissant dans un sens qui est rarement employé, par exemple, כרה dans le sens d'*acheter*, Osée, 3, 2. Les témoins indirects de cette signification (LXX, Chaldéens, Syriens) sont tellement corroborés par le contexte qu'il ne peut plus rester de doute sur la justesse de l'acception.

3. *Les règles générales de la langue.* Toute recherche des usages de la langue doit être faite non-seulement dans l'intérêt d'un passage donné, mais dans l'intérêt plus général de la langue elle-même. Sans cette considération toute explication du sens d'un mot perd sa valeur scientifique. La connaissance générale de la langue doit fournir le contrôle permanent de toute explication particulière; celle-ci doit toujours, si elle est justifiée, être un profit pour la langue entière.

Il est très-juste de dire qu'il faut s'efforcer d'expliquer chaque mot, chaque construction, comme si l'explication devait faire partie du dictionnaire ou de la grammaire (1). L'explication doit changer la donnée traditionnelle en un fait philologique.

C'est ce qu'on a trop ignoré ou négligé; on s'est par trop facilité la besogne; mais, d'un autre côté, le *ultra lexica sapere* a souvent dégénéré en une manie arbitraire d'innovation, et la véritable et solide connaissance de la langue a autant à se défendre des excès des uns que des négligences des autres.

On ne peut pas sans doute toujours réunir les trois conditions que nous avons énoncées, mais elles n'en sont pas moins la mesure d'une exégèse scientifique. SCHEGG.

(1) *Voir* Lutz, *Herméneut. bibl.*

LANGUES (DON DES). *Voyez* DONS DE L'ESPRIT et FRANÇOIS XAVIER.

LANGUES (FÊTE DES). *Voyez* PROPAGANDE et ROME.

LANGUES SÉMITIQUES. On nomme ainsi l'ensemble des idiomes ayant la même origine que l'hébreu, qui étaient parlés dans l'antiquité par les peuples d'Arabie, de Syrie et de Phénicie. On les nomme *sémitiques* parce que, d'après le dénombrement que fait Moïse des nations qui avaient une langue analogue à l'hébreu, ces nations descendaient, sauf de légères exceptions, de Sem. Sans doute Moïse, dans cet arbre généalogique des peuples, fait remonter aussi Élam à Sem, quoiqu'il soit extrêmement vraisemblable que les Élamites se servirent d'une langue alliée du persan et que l'idiome sémitique fut repoussé complétement par eux plus tard. D'un autre côté, les Phéniciens et les Cananéens se servaient de la même langue que les Hébreux; la langue hébraïque s'appelle même, dans l'Écriture, *lèvres de Canaan.* Or Canaan est, suivant l'Écriture, un descendant de Cham et non de Sem. Malgré ces contradictions, le plus sage est de conserver la dénomination de langues sémitiques.

Les principales branches du tronc sémitique sont : I. *L'aramaïque.* II. *L'hébreu.* III. *L'arabe.* IV. *L'éthiopien.* La langue des Nabatéens paraît avoir tenu le milieu entre l'aramaïque et l'arabe, comme celle des Phéniciens le milieu entre l'hébreu et l'aramaïque. Le samaritain se rapproche du chaldéen, et la langue des Sabéens du syrien.

Nous ajouterons, à ce quel'on trouve dans l'article PHILOLOGIE, les détails qui suivent sur les ouvrages qui peuvent servir à la connaissance de ces langues, en laissant l'hébreu de côté.

I. *Chaldéen.* J. Buxtorf, *Gramm. Chald. et Syr.*, Basil., 1615 et 1650; — Winer, *Gramm. du Chaldaïsme biblique et targumique. Lectures chaldaïques tirées des targumim de l'Ancien Testament,* 1825; — Fürst, *Formes de la Gramm. chald.*, Leipzig, 1835; — Blücher, *Marpe leschon Arami,* Vienne, 1838. Cette grammaire, écrite en hébreu, s'occupe partiellement du Talmud et du Sohar. Cependant il manque encore une grammaire de l'idiome des deux Talmuds. — Pour la Mischna le Dr Geiger a posé le commencement. Lexiques : Gui Bodérianus, *Dictionarium Syrochaldaicum*, Antw., Plantin, 1572, t. VI de la Polyglotte d'Anvers. Quant au Sohar, on n'a plus rien fait depuis Gui Bodérianus; en fait de lexique, le *Buxtorfii Lexicon Chaldaico-Talmudico-Rabbinicum*, Basil., 1650, in-fol., est toujours l'œuvre capitale. — M. J. Landau, *Dictionn. rab.-aram.-allemand, pour la connaissance du Talmud, des targumim,* Prague, 1819, 5 vol. in-8o. L'abrégé de Nork peut servir à la rigueur.

II. *Syriaque.* La grammaire la plus complète est celle d'André-Th. Hoffmann, *Grammaticæ Syriacæ lib. III,* Halæ, 1827, in-4o. On y cite les plus anciens ouvrages. — *C.-M. Agrellii Supplem. syntaxeos Syr.*, Greifsw., 1834. Le meilleur lexique est toujours celui de Castelli, dans l'*Heptaglotton* de la Polyglotte de Londres. On l'a imprimé à part : *Edm. Castelli Lexicon Syriacum*, edit. J.-D. Michaelis, Götting., 1788, 2 vol. in-4o. — La Grammaire syriaque d'Uhlemann est pourvue d'une petite chrestomathie et d'un glossaire. — On trouve une table des mots du Nouveau Testament dans l'édition de la Peschito du Nouveau Testament de Gutbir.

III. *Arabe.* Les grammaires de Jahn, Oberleitner, Tychsen, Rosenmuller, pour les commençants; puis les travaux plus complets de S. de Sacy, *Grammaire arabe,* 1re éd. Paris, 1810, 2 vol. in-8; 2e éd., 1826; — Ewald, *Grammat.*

ling. Arab. — Lexiques: Giggéius, Golius. *Freytagii Lexicon Arabico-Lat.*, Halis, 4 vol. in-4°. Il en existe un abrégé. Pour l'étude du Coran, un ouvrage excellent est Willmet, *Lex. Arab.*, in-4°. Quant à l'arabe vulgaire avec ses différents dialectes, la littérature s'en augmente d'année en année. Fresnel a donné des éclaircissements dans le *Journal asiat.*, 1838, juill., p. 79 sq., sur le dialecte himiarite ou eckkili اخكلى et ضحارى, qu'on parle dans le sud de l'Arabie.

Caussin de Perceval traite de l'arabe vulgaire de l'Égypte, ainsi que Scheich: *Tantavy, Traité de la Langue arabe vulgaire*, Leipz., 1848. Lexiques: *Dictionnaire français-arabe*, par Ellious Bocthor, *revu et augmenté* par A. Caussin de Perceval, 2e éd., Paris, 1848. L'idiome parlé à Alger a été l'objet de nombreux ouvrages.

Voir *Journal de la Société orientale allemande*, t. II, p. 488; t. IV, p. 501; t. V, p. 440, et *Nouvelles pour l'année*, 1846, p. 137; Dombay, *Traité de l'Idiome marocain*.

IV. *Éthiopien*. La grammaire et le lexique de Ludolf n'ont pas été surpassés. L'*Amhara* (1) a fait l'objet des études des missionnaires protestants. Movers a fait une espèce de grammaire des restes du phénicien et du punique. (Voir dans Ersch et Grub. l'art. PHÉNICIEN.) Cf. aussi l'ouvrage intéressant de A.-C. Judas, *Étude démonstrative de la langue phénicienne et de la langue libyque*, Paris, 1847, in-4°, et l'art. LANGUE VULGAIRE DE LA PALESTINE.

HANEBERG.

LAODICÉE, Λαοδίκεια. Les anciens connaissaient cinq villes de ce nom; celle dont nous avons à parler est surnommée ἡ ἐπὶ Λύκῳ, ou ἡ πρὸς τῷ Λύκῳ (1). Elle était située près du fleuve Lycus, sur une longue crête de montagne, entre deux vallées étroites qu'arrosaient les petites rivières Asopus et Caprus (2). Elle était comptée comme faisant partie tantôt de la Lydie (3), tantôt de la Carie (4), tantôt de la Phrygie Pacatienne, par suite même de sa position entre trois provinces dont les limites étaient difficiles à marquer. Elle s'appela d'abord Diospolis, puis Rhoas; elle finit par recevoir d'Antiochus II, le Syrien, le nom de sa femme Laodicée, qui plus tard l'assassina (5). Dans les derniers temps de la république romaine Laodicée était une ville du second rang, la plus considérable de la Grande Phrygie, *celeberrima urbs* (6), après Apamée, et la capitale d'un ressort judiciaire des Romains (7). Avec cette importance et les Juifs qui l'habitaient (8), on comprend qu'il s'y forma rapidement une communauté chrétienne (9). Elle devint l'objet de la sollicitude particulière de S. Paul (10), qui lui adressa une épître (11) (l'épître aux Éphésiens, ou une autre, c'est une question) (12). L'Évangile eut à y combattre toute espèce de culte idolâtrique (13), surtout celui de *Jupiter Laodicien*, répandu dans les trois provinces voisines (14), et le culte de l'empereur des Λαοδικέων νεωκόρων (15). La ville et tout

(1) Langue parlée dans l'Ambara, partie de l'Abyssinie située vers les sources du fleuve Bleu, à l'ouest du Tacazzé.

(1) Strabon, 578.
(2) Pline, V, 29.
(3) Étienne de Byz., p. 509.
(4) Ptolém., V, 2.
(5) Pline, l. c.
(6) Pline.
(7) Cic., *ad div.*, III, 7; IX, 25; XIII, 54, 67; *ad Attic.*, V, 15, 16, 20; *Or. Verr.*, I, 30.
(8) Jos., *Antiq.*, XIV, 10, 20.
(9) *Apocal.*, 1, 11; 3, 14.
(10) *Col.*, 2, 1. Cf. 4, 13, 15.
(11) *Ibid.*, 4, 16.
(12) *Voy.* l'art. PAUL (S.).
(13) Mionnet, *Descript. des Médailles ant.* *Suppl.* IV, p. 313 sq.
(14) Eckhel, *Doctr. Numm.*, III, 100.
(15) Mionnet, IV, 326.

le territoire parcouru par le Méandre étaient souvent sujets à des tremblements de terre; il y en eut un, par exemple, sous Auguste (1), un autre sous Néron, 61 après Jésus-Christ (2). Au temps de Guillaume de Tyr (3) Laodicée existait encore; elle disparut peu à peu sous l'action dévastatrice des Turcs et des Mongols (4).

Voir Richter, *Pèler.*, 521-23; Hamilton, p. 468-470, et d'autres, sur les restes de Laodicée, aujourd'hui Eski-Hissar.

KÖNIG.

LAODICÉE (SYNODE DE). On trouve, dans les recueils de canons du cinquième siècle, les canons d'un synode de Laodicée (dans la province de la Phrygie Pacatienne, qu'il faut par conséquent distinguer de Laodicée de Syrie). On n'est pas d'accord sur le temps où ce synode fut tenu. Les plus anciens savants admettent, la plupart, qu'il eut lieu avant le concile de Nicée, vers 320; mais la teneur des canons semble indiquer un temps où l'Église était depuis plus longtemps dans une situation pacifique, et la mention faite des Photiniens, can. 7, oblige de placer ce concile dans la deuxième moitié du quatrième siècle, ce qui fait que la plupart des modernes en fixent la date entre 360 et 370. Gratien (5) le transporte après les conciles de Nicée, de Sardique et d'Antioche. Trente-deux évêques, est-il dit, y assistèrent, et Théodose, ou, suivant d'autres, Numachius en fut le président. Du reste on ne sait rien ni des causes qui le firent convoquer, ni de son histoire. Les soixante canons de ce concile (6) sont une répétition et un résumé d'anciens canons se rapportant tous à des questions de discipline. Ils traitent notamment des points suivants : la pénitence, 1, 2; le baptême des hérétiques (les Novatiens, les Photiniens, les quartodécimans doivent être admis, après l'abjuration de leur hérésie, par l'onction avec le saint chrême; les Cataphrygiens doivent être baptisés), 29, 37-39; défense de la magie et des sortiléges, 36; des mariages mixtes (ils ne sont pas permis quand la partie hérétique ne veut pas devenir chrétienne, catholique), 16, 31; règlement du culte, 11, 14-19, 44, 59; interdiction des agapes, 27-28; du catéchuménat et du Baptême, 5, 44-48; de la Confirmation, 48; du carême, 49-52; de l'élection et de la consécration des évêques et des prêtres (les néophytes ne doivent pas être ordonnés prêtres), 3; les évêques doivent être élus non par le peuple, mais d'après le jugement, κρίσει, du métropolitain et des évêques voisins, 11, 12; des mœurs des clercs et des moines (interdiction de l'usure), 5; défense de la fréquentation des auberges et des théâtres, 24, 54, 30, 55, 58; hiérarchie et devoirs de chaque ordre : évêques et prêtres, 40-42; diacres, 20; sous-diacres, ὑπηρεταί, 21-22, 25, 43; lecteurs et chantres, ἀναγνωσταὶ καὶ ψαλταί, 23; il est fait mention, en outre, des ἐπορκισταί, *exorcistæ* d'après la version latine, suivant le grec commentateurs, catéchistes, κατηχισταί, 26; des θυρωροί, *ostiarii;* il faut instituer dans les campagnes et les petites villes non des évêques, mais des περιοδευταί (inspecteurs, visiteurs), placés sous l'évêque, 57. Le canon 60 est remarquable pour l'histoire du canon biblique; dans le 59e il est ordonné de ne lire dans les églises que les écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, et non les ἀκανόνιστα βιβλία, notamment les ἰδιωτικοὶ ψαλμοί. Le 60e canon énumère les livres saints qui peuvent être lus,

(1) Strab., 578.
(2) Tacite, *Ann.*, 14, 27. *Oros.*, 7, 7.
(3) *Willelmi Tyr. Hist.*, 16, 24.
(4) Mannert, *Géogr.*, VI, 3, 132.
(5) C. 11 et 16.
(6) Gratien, c. 11 et 16, en donne 59. Le 60e, qui renferme la liste des écrits canoniques, n'est que le complément de l'art. 59.

dans l'ordre suivant, qui n'est pas conforme en tout à l'usage reçu : de l'Ancien Testament : le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, Esther, les 4 livres des Rois, les 2 livres des Paralipomènes, les 2 livres d'Esdras, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, Job, les 12 petits Prophètes, Isaïe, Jérémie, Baruch, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολαί (d'après Zonare, ἐπιστολή), Ézéchiel et Daniel (il manque, par conséquent, Tobie, Judith, l'Ecclésiastique, le livre de la Sagesse et les livres des Machabées); du Nouveau Testament : les 4 Évangiles, les Actes des Apôtres, les 7 Épîtres catholiques (dans leur ordre actuel), les 14 Épîtres de S. Paul (l'épître aux Hébreux précède les autres) (l'Apocalypse manque). Une partie assez considérable de ces canons a été reproduite dans le décret de Gratien. On les trouve aussi en latin et en grec dans Hardouin, t. I, p. 777. Cf. Natal. Alex., *Sæc. IV;* Du Pin, *Bibl.*, t. II, p. 340.

REUSCH.

LAPIDATION, *peine capitale chez les anciens Hébreux.* Elle est édictée dans la loi de Moïse pour plusieurs crimes qui sont énumérés, et qui sont la plupart d'une nature théocratique. Quiconque s'adonne à l'idolâtrie (1) ou en entraîne un autre au culte des idoles (2), quiconque profère un blasphème (3), profane le sabbat (4), s'occupe de prédictions (5), s'attribue faussement la qualité de prophète (6), soustrait quelque objet anathématisé (7), doit être lapidé. La même peine atteint le fils

(1) *Lévit.*, 20, 2.
(2) *Deutér.*, 13, 7 sq.
(3) *Lévit.*, 24, 10 sq. Cf. III *Rois*, 21, 10. *Act. des Apôtres*, 7, 56.
(4) *Nombres*, 15, 32.
(5) *Lévit.*, 20, 27.
(6) *Deutér.*, 13, 6. Il faut entendre ici, vu la liaison, par יוּמָת, la mort par la lapidation.
(7) *Josué*, 7, 25.

désobéissant envers ses parents, qui ne peut être corrigé par aucune espèce d'avis et d'exhortation (1), la mariée chez laquelle on ne trouve pas les signes de la virginité (2), la fiancée qui pèche avec un autre homme, ainsi que l'homme coupable (3). D'après le Talmud on punissait encore de la lapidation celui qui maudissait ses parents, celui qui vivait dans un commerce criminel avec sa mère ou sa belle-fille, qui se rendait coupable de sodomie ou de bestialité. La loi mosaïque nomme tous ces cas et y ajoute l'adultère (4), mais elle ne prononce que la peine de mort en général, מוֹת יוּמָת, en ajoutant toutefois דָּמָיו בּוֹ (5) ou דְּמֵיהֶם בָּם, paroles que le Lévitique associe à la peine de la lapidation au verset 27 du chap. 20 (6). Ce verset 27 a sans aucun doute déterminé l'application de la lapidation aux cas énumérés au Lévitique, 20, 9-15, à l'exception du cas du verset 10 (7), qui se rapporte à l'adultère et n'a pas l'addition indiquée, דָּמָיו בּוֹ, ce qui fait que le Talmud a prononcé contre l'adultère la peine de l'étranglement (8). Mais l'ensemble de ce passage prouve incontestablement qu'au verset 10 la même peine était édictée pour l'adultère que pour les autres cas cités dans cet endroit, tandis que, s'il s'était agi d'un châtiment différent, il aurait été positivement énoncé. En outre, il ressort des textes d'Ézéchiel, 16, 40 ; 23, 47, qu'au

(1) *Deutér.*, 21, 18.
(2) *Ibid.*, 22, 20.
(3) *Ibid.*, 22, 23.
(4) *Lévit.*, 20, 9-15.
(5) *Sanguis eorum sit super eos.*
(6) *Vir sive mulier... morte moriantur; lapidibus obruent eos ; sanguis eorum sit super illos.*
(7) *Si mæchatus quis fuerit cum uxore alterius et adulterium perpetraverit cum conjuge proximi sui, morte moriantur et mæchus et adultera.*
(8) *Sanhédr.*, XI, 1-6.

temps de ce Prophète la lapidation était la peine capitale édictée contre l'adultère. Il faut par conséquent que la fameuse décision du Talmud soit née de quelque subtilité rabbinique postérieure, et elle n'autorise pas le moindre doute relatif à l'exactitude du récit de l'adultère dans S. Jean, 8, 5.

La lapidation s'exécutait non-seulement contre les hommes, mais même contre les animaux. Un taureau qui avait tué un homme devait être lapidé (1), de même qu'un animal avec lequel l'homme avait commis le crime de bestialité (2).

La loi ne renferme aucune disposition sur le mode de lapidation; elle dit simplement que c'est aux témoins à jeter les premières pierres au condamné (3), et il résulte encore des textes relatifs à ce sujet que la lapidation, au temps de Moïse, se faisait au dehors du camp (4); plus tard elle s'exécuta hors des villes (5). Les rabbins, en revanche, s'étendent assez longuement sur l'exécution de cette peine. D'après leurs décisions le condamné, après avoir entendu l'arrêt, était conduit sur la place de la lapidation, בית סקילה; s'il survenait quelqu'un qui voulût parler en sa faveur, ou bien s'il soutenait lui-même pouvoir avancer encore quelque chose pour sa défense, on le ramenait et on procédait à l'examen des moyens de défense; cela pouvait se répéter quatre ou cinq fois, si ces moyens avaient réellement quelque chose de plausible; sinon au bout de deux fois il était exécuté. Lors donc que le condamné n'était plus qu'à dix coudées du lieu de l'exécution, on l'exhortait à reconnaître ses péchés, afin que sa peine lui servît d'expiation; lorsqu'il n'était plus qu'à quatre coudées, on le dépouillait de ses vêtements; puis on le plaçait à l'endroit marqué, qui était elevé de la hauteur de deux hommes, שתי קומות, et l'un des témoins le poussait en arrière du haut en bas, מתגין על. S'il mourait par suite de cette chute, la peine était accomplie; sinon le second témoin prenait une pierre et la lui jetait sur le cœur; s'il ne le tuait pas, tout le peuple le lapidait. Celui qui avait été ainsi mis à mort était encore pendu, dans tous les cas suivant quelques rabbins, suivant d'autres alors seulement qu'il avait été lapidé pour un blasphème ou un crime contre le culte (1). Il ne devait jamais rester pendu au delà de la nuit; il fallait qu'il fût descendu le jour même (2). On peut mettre en doute si ces formalités étaient anciennes et si elles furent toujours observées, car il n'en est pas question dans les saintes Ecritures. Il n'était pas rare aussi que la lapidation s'exécutât comme une sorte de justice du lynch, rendue par le peuple soudainement soulevé et voulant se venger sur-le-champ d'une parole outrageante ou d'un fait injurieux. Il est évident que, dans ces cas, c'était une sorte d'émeute où l'on ne suivait plus aucune des formalités prescrites.

Cf. 1 Rois, 30, 6; 2 Paralip., 24, 21; 2 Mach., 1, 16; Matth., 21, 35; Luc, 20, 6; Jean, 10, 31; Actes, 5, 26; 14, 5; 19; 2 Cor., 11, 25.

WELTE.

LAPIDE. *Voyez* CORNELIUS A LAPIDE.

LAPONS (*leur conversion au Christianisme*). *Voyez* SUÉDOIS.

LAPS, *lapsi,* tombés. On nomme

(1) *Exode*, 21, 28.
(2) *Lévit.*, 20, 15.
(3) *Deutér.*, 17, 5-7.
(4) *Lévit.*, 24, 14. *Nombres*, 15, 36.
(5) III *Rois*, 26, 10, 13. *Act. des Apôtres*, 7,

(1) Cf. *Sanhédr.*, VI, 1-4.
(2) *Deuter.*, 21, 23.

ainsi, en général, ceux qui, ayant été Chrétiens, se sont formellement séparés de l'Eglise; mais on désignait plus spécialement par ce nom, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, les malheureux qui, au temps des persécutions, étaient assez faibles pour renier leur foi afin d'échapper à la mort, aux tortures ou à d'autres dangers.

On distinguait quatre classes de *lapsi :* 1° les *sacrificati*, qui avaient formellement sacrifié aux dieux; 2° les *thurificati*, qui avaient brûlé de l'encens devant les images des dieux ou de l'empereur en signe d'adoration ; 3° les *libellatici*, classe qui n'apparut que depuis la persécution de Dèce ; 4° les *traditores.*

Les savants diffèrent d'avis sur ce qu'il faut entendre par le mot *libellatici*, qui revient souvent dans S. Cyprien. Ces savants, notamment Baronius (1), D. Prudence Maran (2) et Mosheim (3), ne purent s'entendre, parce qu'ils partaient de l'hypothèse qu'il ne fallait comprendre sous le terme de *libellatici* qu'une seule et même espèce de Chretiens pusillanimes, tandis que la solution de toutes les difficultés résulte de ce que tous ceux qui se servaient d'un *libellus* pour échapper d'une manière peu honorable à la persécution se nommaient *libellatici*. Les diverses espèces de *libellatici* sont les suivantes :

a. Des fonctionnaires païens, avides d'argent, faisaient savoir sous main à des Chrétiens, riches surtout, qu'ils n'avaient pas besoin de sacrifier, qu'ils n'avaient qu'à payer une somme raisonnable et qu'ils recevraient en échange un certificat, *libellus*, constatant qu'ils avaient obéi aux ordres de l'empereur (en sacrifiant). Maints Chrétiens répondaient à cette ouverture, allaient trouver eux-mêmes le fonctionnaire, ou faisaient chercher le certificat par d'autres et remettre en même temps l'argent. Leur faute n'était pas d'avoir cherché à éviter la persécution à prix d'argent, car cela était permis et n'était réprouvé que par les rigoristes (les Montanistes, etc.); mais leur faute consistait en ce qu'ils laissaient constater qu'ils avaient commis un crime et qu'ils consentaient à passer publiquement pour apostats.

b. La seconde classe de *libellatici* était celle des Chrétiens qui n'obtenaient pas de certificat, *libellus*, du juge, mais qui lui remettaient une pièce par laquelle ils promettaient de sacrifier, etc. S. Augustin parle de ces derniers (1) lorsqu'il dit que les *libellatici* sont ceux *qui, tempore persecutionis*, *per libellos se thurificaturos professi erant*. Le terme de χειρογραφήσαντες, dans Pierre d'Alexandrie (2), paraît se rapporter à cette catégorie, en opposition avec les ἀπογράψαντες γυμνῶς, par lesquels il entend ceux qui abjuraient simplement le Christianisme. Ils *promettaient* avec l'intention de ne pas *tenir*.

c. La troisième catégorie était celle des Chrétiens qui remettaient au juge un certificat constatant qu'ils avaient *déjà* sacrifié, et c'est de ceux-ci que parle le clerc romain dans sa lettre à S. Cyprien (3). Dans cette lettre il parle encore

d. D'une quatrième catégorie de *libellatici qui acta fecissent*, *licet præsentes*, *quum fierent*, *non adfuissent.* Ces actes étaient des documents privés, et ce passage se rapporte à ceux qui, comme les *libellatici* dont il a été ques-

(1) Ad ann. 253, n. 9 sq.

(2) *Vita Cypriani*, p. L. sqq., qui se trouve en tête de l'edition des Bénéd. de Saint-Maur des *Œuvres de S. Cyprien.*

(3) *Commentarius de Rebus Christianorum*, p. 482-489.

(1) L. IV, *de Baptism.*, n. 6.

(2) L. c.

(3) Parmi les *Lettres de S. Cyprien*, n. 31 p. [illegible], éd. Paris, 1726.

tion plus haut, remettaient au juge une pièce constatant qu'ils avaient sacrifié, et qui cherchaient à sauver leur conscience en n'écrivant pas eux-mêmes ce document. Le clerc romain dit à ce sujet que cela revenait au même d'écrire soi-même un pareil acte ou de le faire écrire par un ami. On peut appeler ces *lapsi acta facientes*.

e. La cinquième classe des *libellatici* est désignée par S. Cyprien, Ep. 68, p. 119, à ce qu'il nous semble. Quelques fonctionnaires cherchaient à faciliter l'apostasie en ouvrant des registres, *acta*, renfermant les noms de ceux qui devaient sacrifier, et, sans exiger qu'on sacrifiât réellement, se contentaient d'inscrire les noms dans leur registre. Un *lapsus* de ce genre fut, par exemple, l'évêque espagnol Martial, dont S. Cyprien dit au passage cité : *Actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarium obtemperasse idololatriæ.*

On ne s'étonnera pas de ce qu'il y eût tant d'espèces de *libellatici* en se rappelant combien l'homme est fertile en inventions quand il s'agit de tromper sa propre conscience.

Une classe principale de *lapsi* naquit sous Dioclétien, dont le premier édit de persécution, du 23 février 303, exigeait que les Chrétiens livrassent leurs livres saints et leurs vases sacrés. Celui qui obéissait à cette injonction était stigmatisé du nom de *traditor*.

Outre ces classes principales de *lapsi*, il y en avait encore beaucoup d'autres, l'instinct de la conservation inspirant aux malheureux toute espèce de moyens pour se sauver. Les uns payaient un païen pauvre qui se présentait à leur place et sacrifiait en leur nom ; les autres envoyaient leurs esclaves païens ; d'autres même leurs serviteurs chrétiens, et beaucoup d'autres encore passaient devant les autels comme s'ils sacrifiaient, sans le faire réellement, ainsi que nous l'apprend Pierre d'Alexandrie (1).

On comprend que, lorsque les *lapsi* voulaient rentrer dans l'Église, ils étaient obligés de se soumettre à une pénitence proportionnée à leur faute. La sévérité dont on usait à leur égard avait, suivant la grandeur de la faute, bien des degrés. Quelques-uns avaient renié leur foi avec une extrême légèreté, à la première approche du danger ; d'autres étaient restés fermes plus longtemps, avaient subi les inconvénients de la prison, même un commencement de martyre, avant d'avoir faibli ; d'autres encore n'avaient été vaincus, après avoir résisté peut-être pendant des années, que par des tortures incessantes et effroyables, et, après avoir cédé à la douleur, avaient été saisis, à la vue de leur chute, d'un repentir amer qui allait souvent jusqu'au désespoir. L'Église eut toujours égard à ces différences en appliquant ses pénitences aux *lapsi*, et surtout à l'énorme distance qu'il y avait entre une apostasie réelle, dans toute la force du terme, et une ruse, une apparence de sacrifice, par lesquels un malheureux avait cherché à se sauver.

S. Cyprien, dans son livre *de Lapsis*, expose ces différences de pénalité, et, dans son *Epist*. 52, il rend attentif à la grande distance qu'il y a entre les *libellatici* et les *sacrificati*. Cette différence de pénalité ressort encore de ce que, d'après les décisions du premier concile universel de Nicée, *can. II*, celui qui avait apostasié dès le commencement, sans subir de martyre, était soumis à une pénitence de douze années, tandis que le concile d'Ancyre punit des *lapsi* moins coupables de trois à quatre ans de pénitence. Il est inutile de rappeler que la gravité de la pénitence varia aussi suivant les diverses époques.

(1) Hardouin, l. c., p. 227, n. 6.

Il était naturel que, poussés par l'amour fraternel et une compassion toute chrétienne, bien des confesseurs et bien des martyrs, au moment de mourir, intercédassent auprès des évêques en faveur de leurs frères tombés. Cette intervention eut lieu dès la fin du second siècle, comme nous l'apprend Tertullien (1), qui, dans son rigorisme, désapprouvait le fait, tandis que Denys le Grand, Pierre d'Alexandrie et d'autres saints prélats étaient favorables à cette charitable coutume. Ordinairement les martyrs remettaient à ceux pour lesquels ils intervenaient des *libellos pacis*, c'est-à-dire de petits écrits avec ces mots : *Communicet ille cum suis*, etc. C'est ainsi que naquirent dans l'Église les *Indulgences*, c'est-à-dire la remise des peines temporelles méritées par le péché.

La conduite à tenir à l'égard des *lapsi* devint l'objet d'un vif débat vers le milieu du troisième siècle. Tandis que S. Cyprien, évêque de Carthage, exerçait à l'égard des Chrétiens tombés dans la persécution une sévérité salutaire, mais non exagérée, une portion de son clergé et du peuple prétendit que l'évêque se montrait trop dur et qu'il devait admettre les *lapsi* dans la communauté de l'Église sans difficulté ni retard. A la tête de ce parti relâché se trouvait le diacre Félicissimus (251). Pour le renforcer, Novat, prêtre de Carthage, partit pour Rome, où il espérait gagner des partisans. Or c'était précisément l'exagération contraire qui cherchait alors à prévaloir à Rome. De même qu'à la fin du second siècle les Montanistes avaient prétendu que celui qui, après le Baptême, avait commis un péché mortel, et notamment celui qui était tombé, *lapsus*, ne pouvait plus jamais, même après la plus longue pénitence, être admis dans l'Église, de même, au moment où Novat parut à Rome, le prêtre Novatien y soutenait les opinions du rigorisme le plus outré. Mais les extrêmes se touchent, et c'est ainsi que le relâché Novat de Carthage et le rigoriste Novatien de Rome s'unirent, formèrent une secte et firent naître le schisme novatien. L'Église garda le juste milieu entre ces extrêmes : elle ne refusa pas l'admission des *lapsi*, mais elle ne les traita pas aussi mollement que le demandait Félicissimus. Elle châtie pour améliorer.

HÉFÉLÉ.

LARDNER (NATHANAEL), théologien anglican, naquit le 6 juin 1684 à Hawkherst, dans le comté de Kent, et y mourut pauvre le 18 juillet 1768. Un de ses contemporains, un peu plus âgé que lui, *Toland*, avait nié l'authenticité des livres du Nouveau Testament. Lardner écrivit contre lui un ouvrage apologétique intitulé : *the Credibility of the Gospel history*, London, 1727-55, 12 vol., qui eut plusieurs éditions, qui fut successivement augmenté par des suppléments, et traduit en hollandais par Westerborn, en latin par Chr. Wolf, en allemand par David Bruhn et J.-D. Heilmann, avec une préface de Baumgarten, 5 vol. (les suppléments manquent); il ne fut pas traduit en français. Lardner y démontre beaucoup plus explicitement que ses prédécesseurs, Richardson et Jones, la crédibilité de l'histoire évangélique. Non-seulement les preuves intrinsèques, mais les témoignages extérieurs les plus anciens attestent que les quatre Évangiles canoniques furent, dès l'origine, reçus comme authentiques, tandis que jamais les écrits apocryphes ne parvinrent à cette autorité. Lardner énumère quels sont les écrits du Nouveau Testament, les faits, les passages que les plus anciens Pères de l'Église ont cités et ceux qu'ils ont passés sous silence, et il relate les textes mêmes de leurs ouvrages. Il

(1) *Ad Martyres*, c. 1; *de Pudicitia*, c. 22.

donne en même temps la biographie et fait connaître les écrits des Pères de l'Église dont il fait mention. On peut encore citer parmi les nombreux ouvrages de Lardner : *A large Collection of ancient Jewish and heathen Testimonies of the truth of the Christ. rel.*, vol. I-IV, 1764, in-4°.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl. depuis la Réf.*, t. VI, p. 182 ; *Dict. manuel* de Fuhrmann, t. II, p. 617.

LAS CASAS. *Voyez* CASAS (Barthélemy de las).

LASIUS (CHRISTOPHE), un des prédicateurs les plus importants parmi les synergistes mélanchthoniens, ardent adversaire des Flaciens, naquit à Strasbourg. Il s'était, dès 1531, acquis l'amitié de Mélanchthon, et fut recommandé par ce réformateur à Bucer. En 1537 il devint recteur de Görlitz, et en 1543 pasteur de Greussen, dans le Schwarzbourg. En 1545 il fut destitué ; peu de temps après, nommé pasteur de Spandau, il fut encore obligé de quitter ce poste et obtint la superintendance de Lauingen, où il fut, comme partout, révoqué. Après un assez long séjour à Augsbourg, il devint superintendant de Cottbus, n'y fut pas plus tranquille qu'ailleurs, et mourut, toujours agité jusqu'au dernier jour, à Senftenberg, en 1572. Ses prédications et ses écrits contre les Flaciens étaient la cause des persécutions dont il était l'objet, des destitutions successives qui le frappèrent. Il s'étend longuement, dans ses écrits, sur les maux indicibles que répand parmi le peuple la doctrine prêchée du haut des chaires, reproduite dans tant de livres, de l'état purement passif de l'homme dans l'œuvre de sa conversion. Dans son opuscule intitulé : *Fondement de la vraie conversion, contre la pénitence flacienne,* Francfort-sur-l'Oder, 1568, il appelle la doctrine flacienne une conversion sur le velours, plus fatale que les doctrines les plus abominables du papisme, conversion, dit-il, dans laquelle l'homme ne fait rien, n'a besoin de rien faire, peut même faire le contraire de ce qui plaît à Dieu. Il attribue à cette doctrine tous les maux du temps. Dans un autre opuscule : *la Perle d'or*, Nurenberg, 1556, il décrit la situation des Luthériens en général. « Le monde ne peut plus durer, dit-il ; toute discipline devient inutile, tout châtiment impuissant ; personne ne craint plus la colère de Dieu ; la liberté de la chair est le souverain bien des évangélistes, la seule chose qu'ils voient dans l'Évangile. On ne veut entendre prêcher que la grâce, la grâce seule, la grâce toujours, la grâce et sa douceur, pour ne pas entendre parler de pénitence. Grâce vaine ! Ces prêcheurs de la grâce, ces fidèles en paroles, qui se sont séparés du Pape et ont retrouvé le pur Évangile, n'y ont découvert qu'une chose, savoir que les bonnes œuvres ne sauvent pas, que Dieu est miséricordieux, qu'on peut s'en rapporter à lui. » On doit encore à Lasius : *Fondements de la pure vérité évangélique ; Symbolum Apostolicum*, dédié aux Augsbourgeois, etc.

Cf. FLACIUS. *Voir* Döllinger, *la Réforme*, etc., II, 262 ; III, 462. Il est à remarquer que Mosheim, Schröckh, Guerike et d'autres historiens protestants ne font pas mention de Lasius.

SCHRÖDL.

LASKARY (ANDRÉ), évêque de Posen (1414-1426), prélat pieux, lettré et de mœurs sévères, assista au concile de Constance, où il prêcha en langue allemande devant tous les Pères assemblés. A la fin du concile il revint dans son diocèse, de même que les autres évêques qui avaient pris part aux décisions du synode, revêtu de la pourpre ; mais l'ambition avait peu de prise sur son âme ; son plus vif désir était de retrouver le silence de la vie monacale. Aussi résigna-t-il ses fonctions, avec le projet

de se retirer dans le monastère de Mölck, en Autriche; mais le Pape n'accepta pas sa démission, et il fut obligé de demeurer sur son siége jusqu'à sa mort. Un village appartenant à l'évêque, dans la Moravie, qui se nommait Korczyczewo, et pour lequel en 1418 il avait obtenu le rang de ville impériale, prit le nom de Laskarzewo.

LASKO (Jean de) (en polonais *Laski*, lat. *Lascus*), archevêque de Gnesen et primat de Pologne, issu d'une noble famille, naquit en 1466, et mourut, à soixante-cinq ans, le 19 mai 1531. On ne sait rien de ses premières années d'études et de préparations à l'état ecclésiastique. Lasko fut d'abord prévôt de Skalbimierz; il était prévôt de la cathédrale de Posen lorsque André Roza de Boryszewice, archevêque de Gnesen et primat du royaume, le nomma son coadjuteur. Lasko devint ensuite archichancelier de Pologne, et demeura longtemps à la cour sous le règne de Casimir IV, de Jean-Albert et d'Alexandre; il acquit une grande expérience des hommes. L'archevêque de Gnesen étant mort en 1510, Lasko le remplaça. En 1513 il fut envoyé, avec Stanislas Ostrorog, au cinquième concile œcuménique de Latran. Lasko y prononça devant le Pape Léon X un discours dans lequel il suppliait instamment les princes chrétiens de mettre un terme à leurs guerres intestines et de venir au secours de la Pologne et de la Hongrie, envahies par les Turcs et les Tartares. Son sujet s'était tellement emparé de lui qu'il versa d'abondantes larmes en parlant. Le Pape fut obligé de le consoler et de l'encourager.

Il traita le même sujet devant le sénat de Venise (1). Lasko obtint durant la tenue de ce concile, pour lui et ses successeurs à l'archevêché de Gnesen, la dignité de légat-né du Saint-Siége apostolique. On a de lui : *Relatio de Erroribus Moschorum, facta in concilio Lateranensi a Joanne Lasko, archiepiscopo Gnesnensi.* On peut reconnaître toute l'activité que Lasko apportait dans ses fonctions aux nombreux synodes provinciaux qu'il présida : 1° à Gnesen, en 1506; 2° à Pétrikau, en 1510; 3° ibid., en 1511; 4° à Lenczyc, en 1523; 5° ibid., en 1527; 6° à Pétrikau, en 1530; enfin il avait présidé un synode diocésain à Gnesen en 1513.

En 1518 on connaissait déjà les ouvrages de Luther et ses doctrines en Pologne. Plusieurs Polonais s'étant déclarés pour la réforme, une ordonnance royale, promulguée à la diète de Thorn, en 1520, interdit, sous peine de bannissement et de confiscation, l'introduction, la vente ou la lecture des écrits de Luther dans le pays, ainsi que tout acte propre à favoriser, répandre et défendre les erreurs de l'hérésiarque. Lasko, de son côté, fit tout ce qui était en son pouvoir pour opposer une digue aux envahissements du luthéranisme et maintenir une sévère discipline parmi son clergé. Plusieurs des décrets et des canons qu'il publia dans ce but se trouvent dans les *Constitutiones synodorum metropolitanæ Ecclesiæ Gnesnensis*, Cracoviæ, 1630. Il faut y remarquer *lib. IV, de Hæreticis;* les dioceses de Breslau et de Cujavie y sont désignés comme infectés par les nouvelles doctrines. Il y est résolu aussi que les ecclésiastiques ne doivent pas prendre d'hérétique ou de schismatique à leur service.

Pour atteindre plus sûrement encore son but, Lasko publia le livre suivant : *Sanctiones ecclesiasticæ, tam ex pontificum decretis quam in constitutionibus synodorum provinciæ, imprimis autem statuta in diversis pro-*

(1) Raynaldus, ad ann. 1513, n. 32.

vincialibus synodis a se sancita, Cracoviæ, 1525, in-4°.

Un archevêque aussi éclairé et aussi vigoureux était indispensable dans des temps aussi difficiles. Un grand nombre d'ecclésiastiques s'étaient déclarés en faveur de Luther et avaient pris des femmes; les moines avaient quitté les couvents et s'étaient mariés. Lasko parvint, par sa vigilance et sa fermeté, à ramener beaucoup de ces infortunés, qui déclarèrent vouloir abjurer les erreurs protestantes, abandonner leurs femmes et faire publiquement pénitence. Lasko eut plus de facilité à faire revenir les prêtres séculiers que les moines. Ceux-ci, tout en abjurant, en renonçant à leurs femmes, en acceptant la pénitence publique, ne voulaient pas rentrer dans leurs couvents et demandaient à vivre comme des ecclésiastiques séculiers. Lasko s'adressa au Pape Clément VII, et obtint le 29 janvier 1526 un bref qui l'autorisait à permettre aux moines de ne pas rentrer dans leurs couvents et à porter le costume de prêtre séculier (1). Le synode provincial de Lenczyc, en 1525, admit solennellement les *Sanctiones eccles.*, que nous avons citées plus haut, comme règle de conduite à suivre à l'égard des hérétiques, et, en général, comme moyen de ranimer la discipline ecclésiastique. Lorsque parut la confession de foi d'Augsbourg, que l'empereur lui-même envoya au roi Sigismond, le synode provincial de Pétrikau, de 1530, convoqué par l'archevêque-primat de Gnesen, prescrivit aux évêques de diriger plus que jamais leur attention sur l'hérésie luthérienne, et il ordonna en particulier aux inquisiteurs, à leur défaut aux archidiacres, de rechercher soigneusement les traces de l'hérésie pour les extirper partout où ils en trouveraient. En même temps Lasko, dont l'attention fut éveillée par Cochlæus (1) sur ce qu'un grand nombre de jeunes Polonais fréquentaient l'université de Wittenberg et s'y laissaient séduire par les nouveautés luthériennes, tâcha de faire prendre au roi des mesures capables de prévenir ce danger; mais il n'y réussit qu'en 1534. Le roi décréta alors que les Polonais qui auraient étudié à Wittenberg ne pourraient obtenir aucune fonction dans leur patrie. Quant à ceux qui, à l'avenir, se rendraient à Wittenberg, ils furent menacés du bannissement et d'autres peines graves.

(1) Raynaldus, ad ann. 1520, n. 127.

Lasko rendit non-seulement des services signalés à l'Église, mais encore à l'État, en publiant, à la demande du roi Alexandre, le premier recueil des lois nationales de Pologne. Cet ouvrage important parut sous ce titre : *Commune Poloniæ regni privilegium constitutionum et indultuum*, Cracoviæ, 1506, chez Haller. Lasko consacra sa fortune patrimoniale, qui était considérable, aux besoins de l'Église. Il bâtit plusieurs églises et divers hôpitaux, fonda une maison d'émérites pour les vieux prêtres, etc. Il était odieux aux protestants, dont il était l'infatigable adversaire; en revanche il conquit l'estime et obtint l'approbation des hommes les plus remarquables de son temps. Érasme lui dédiant, en 1527, son édition des œuvres de S. Ambroise, le nommait : *Pietatis antistitem, eruditionis eximium patronum, omnis pudicitiæ exemplar incomparabile, episcopum pacis et tranquillitatis publicæ studiosissimum.*

Cf. *Stanislai Hosii opera*, Colon., 1585, t. II, et *Epist.* 118, fol. 268; Damalewicz, *Vitæ archiep. Gnesnensium*, p. 278.

UEDINCK.

LASKO (JEAN DE) (pol. *Laski*, lat. *Lascus*), réformateur polonais, était

(1) *Voy.* COCHLÆUS.

issu de la noble famille des Lasko ; l'archevêque de Gnesen, primat de Pologne (1), était son oncle. Jean naquit en 1499. Après avoir reçu une bonne éducation, il fit ses études de théologie dans les meilleures universités d'Allemagne, d'Italie et de France. Il se lia, à Bâle, en 1525, avec Érasme. A Zurich il apprit à connaître de près Zwingle et Œcolampade, à Wittenberg Mélanchthon ; ces liaisons le prévinrent naturellement en faveur des principes de la réforme. A son retour dans sa patrie, en 1526, il fut nommé prévôt de Gnesen et un peu plus tard prévôt de Lenczycz. En 1536 il fut destiné au siége épiscopal de Vesprim, en Hongrie. Cependant ses opinions religieuses avaient pris dès lors une tendance telle que Lasko fut convaincu que, sans violer sa conscience, il ne pouvait accepter cette dignité ecclésiastique. Il quitta, en conséquence, sa patrie, demeura en 1537 à Mayence, et deux ans plus tard à Louvain, où il se maria. En 1540 il se rendit à Emden, dans l'Ost-Frise, et y travailla à la propagation de la réforme, grâce à l'influence qu'il avait prise sur le souverain du pays, le comte Enno, et, après la mort du comte, sur sa femme, la comtesse Anne. Celle-ci plaça toutes les communautés protestantes sous la surveillance de Lasko ; il était en même temps prédicateur à Emden. Cependant il rencontra dans l'organisation de la nouvelle Église des obstacles, tant du côté de la cour que du côté des Luthériens ardents ; car Lasko, au point de vue de la Cène, partageait les opinions de Zwingle. Le duc Albert de Prusse l'invita alors à remplir une chaire théologique dans ses États ; mais il ne donna pas suite à sa proposition lorsqu'il eut pris connaissance de la profession de foi que Lasko lui avait envoyée. Lasko fut obligé de quitter l'Ost-Frise lorsque l'Intérim d'Augsbourg y fut introduit. Il se rendit à une invitation que lui avait adressée, au nom d'Édouard, roi d'Angleterre, Thomas Cranmer (1), archevêque de Cantorbéry, parvint en Angleterre en 1548, et y fut nommé prédicateur des protestants étrangers. Il s'y éleva bientôt contre la liturgie anglicane (2), soutenant, par exemple, qu'on devait rester assis pour recevoir l'Eucharistie. Cette dissidence l'eût probablement fait bientôt renvoyer d'Angleterre si la mort d'Édouard et le règne de Marie la Catholique n'eussent d'ailleurs obligé Lasko de quitter brusquement le royaume. Il se dirigea d'abord vers le Danemark, où il espérait trouver un asile ; mais il fut trompé dans son attente. On lui défendit de pratiquer son culte, qui différait notablement du luthéranisme officiel, non-seulement quant aux dogmes, mais quant à la liturgie. Cependant le roi lui paya ses frais de route, exigeant son départ immédiat et ne permettant le séjour du Danemark qu'à ses deux fils et à leur précepteur, durant l'hiver.

Lasko ne trouva pas plus d'hospitalité dans les villes luthériennes de Wismar, Rostock, Lubeck et Hambourg. Il revint, par conséquent, à Emden, d'où, après un court séjour, il se rendit à Francfort-sur-le-Mein, en 1555, et y devint le prédicateur des protestants émigrés d'Angleterre. Mais il était dit que Lasko ne trouverait le repos nulle part. Les Luthériens s'élevèrent de nouveau contre lui ; le prédicateur Westphal, de Hambourg, qui s'était mis à leur tête, prétendait que la paix de religion de Nurenberg ne s'appliquait point à Lasko, qui n'était pas Luthérien. Il en résulta entre Westphal et Lasko une controverse qui porta surtout sur le

(1) *Voy.* l'article précédent.

(1) *Voy.* CRANMER.

(2) *Voy.* HAUTE ÉGLISE.

dogme de la Cène. En 1556 Lasko discuta publiquement contre les théologiens du Wurtemberg, dans un colloque tenu à Suttgard, où il combattit notamment la doctrine de l'ubiquité de Brenz (1).

Enfin, le roi de Pologne lui en ayant donné la permission, il rentra, en 1556, dans sa patrie. Il était resté en rapport d'amitié avec Calvin et Mélanchthon, qui l'avait chargé d'une lettre et de la confession d'Augsbourg pour le roi. Lasko feignit d'adhérer entièrement à cette confession, quoiqu'à la vérité il professât la doctrine zwinglienne sur l'Eucharistie. Le roi Sigismond, ayant une haute opinion de Lasko, le mit à la tête de toutes les communautés protestantes de la grande Pologne. Lasko y recommença la guerre, voulant introduire la coutume de recevoir l'Eucharistie assis, blâmant la liturgie des frères bohêmes, prétendant réunir les diverses sectes protestantes. Quand cette union n'eût pas été impossible en elle-même, ce n'était pas un caractère comme celui de Lasko qui pouvait l'opérer. — Lasko prit part à la traduction socinienne du Nouveau Testament publiée en 1563 aux frais du prince Nicolas Radzivil, à Brzesse. Enfin cette vie agitée eut un terme, et Lasko mourut en 1560.

UEDINCK.

LATIN (EMPIRE). *Voyez* EMPIRE GREC et ROME.

LATITUDINAIRES, parti de théologiens anglicans qui, sous l'influence des principes de l'arianisme et par dégoût des interminables et funestes discussions des sectes protestantes, cherchèrent la conciliation et la paix dans le système des *articles fondamentaux*. Ils furent appelés latitudinaires par dérision. Leurs adversaires voulurent marquer ainsi qu'ils enseignaient à se sauver par la voie large. Cependant ce fut un des théologiens du parti, *Arthur Burg*, qui le premier donna l'occasion de les nommer ainsi, à propos d'un opuscule intitulé *the Naked Gospel* (1694), auquel *Jurieu* répondit par sa brochure *la Religion du latitudinaire*, Rotterd., 1698. C'était sous le règne de Charles Ier. Les épiscopaliens, les presbytériens, les indépendants faisaient rage les uns contre les autres. Au milieu de ces conflits implacables et de ces exagérations furibondes, la prédication du juste-milieu, entreprise par les latitudinaires, eut du succès, et de notables docteurs de l'Église anglicane s'en déclarèrent partisans. Ce prétendu juste-milieu consistait à distinguer les vérités de foi essentielles, à les réduire à un très-petit nombre, de manière à ce qu'en définitive professer le Symbole des Apôtres pût suffire pour le salut. Un autre principe fondamental des latitudinaires consistait à s'abstenir de toute polémique vive et à traiter dans leurs prédications comme dans leurs écrits les questions religieuses avec une extrême modération. Comme ce système, établi sur une base fort large, laissait à ses partisans une immense liberté et une latitude presque sans borne, les latitudinaires ne s'entendaient guère entre eux sur les divers points de leur croyance, et l'on comprend que le latitudinarisme se résolut souvent en une pure indifférence, ouvrant largement la voie au déisme et à l'antichristianisme. Le siége principal des latitudinaires était le diocèse de Cambridge. On compte parmi les latitudinaires les plus distingués le professeur et chanoine *Jean Hales* et son ami *Guillaume Chillingworth*. Jean Hales se signala par son ouvrage *sur le schisme*, dans lequel il désigne comme principale source du schisme l'ambition des évêques; il nie le droit divin de l'autorité épiscopale et prétend qu'on

(1) *Voy.* BRENZ.

peut suivre sans scrupule un culte privé quand on a de graves motifs de prévention contre les réunions publiques. Hales mourut en 1656.

Son ami Chillingworth occupe une place plus importante parmi les latitudinaires. Né à Oxford en 1602, promu membre d'un collége de l'université en 1628, il se consacra, outre la théologie, à l'étude des mathématiques et à la poésie, embrassa le Catholicisme, revint au protestantisme, sans toutefois être parfaitement tranquille. Il manifesta ses doutes sur cette démarche à un de ses amis, en se comparant à un voyageur qui reconnaît avoir manqué sa route et en prend une autre sans être sûr que ce soit la bonne. En 1638 parut son livre *la Religion des protestants, voie sûre de salut*, dans lequel il expose son latitudinarisme, défend notamment le libre examen en matières religieuses et l'indépendance de chacun à l'égard des enseignements des réformateurs et des symboles officiels. Il mourut en 1644. D'autres latitudinaristes furent *Rad. Cudworth*, † 1688; *G. Bull*, † 1710; *Th. Burnet*, † 1715.

Cf. Mosheim, Schröckh, Guérike, etc. SCHRÖDL.

LATRAN (CONCILES DE). On appelle Latran le palais de Rome que Constantin donna au Pape Sylvestre, ainsi que l'église bâtie par cet empereur à côté de ce palais. D'après la tradition romaine, Sylvestre en fit la dédicace, et depuis lors les Papes demeurèrent dans le palais de Latran, ce qui établit assez positivement que l'église de Latran fut dès l'origine la cathédrale des Papes. Prudence confirme cette opinion quand il dit, dans son poëme contre Symmaque, que le peuple se presse vers l'église de Latran pour recevoir la Confirmation :

Unde sacrum referat regali chrismate signum,

ainsi que S. Jérôme quand il parle des femmes qui faisaient publiquement pénitence, avant Pâques, dans l'église de Latran (1).

Comme tous les Papes jusqu'à ce jour ont laissé à l'église de Latran sa dignité de cathédrale papale, et ont à plusieurs reprises déclaré *sacrosanctam Lateranensem ecclesiam, præcipuam sedem nostram, inter omnes alias urbis et orbis ecclesias ac basilicas, etiam super ecclesiam seu basilicam principis Apostolorum de urbe, supremum locum tenere* (2), l'inscription de son frontispice est toujours vraie :

OMNIUM URBIS ET ORBIS ECCLESIARUM MATER ET CAPUT,

et tous les Papes nouvellement élus prennent solennellement possession de l'église de Latran comme de leur cathédrale (3).

Cinq conciles œcuméniques ont été célébrés dans l'église de Latran, qui s'appelle aussi *Basilica Constantiniana*, *Ecclesia Salvatoris*, parce que Constantin bâtit tout auprès un baptistère et *Saint-Jean de Latran*.

I. Le premier concile œcuménique de Latran fut tenu par le Pape Calixte II, en 1123. Plus de 300 évêques, plus de 600 abbés, en tout 1000 prélats, y assistèrent. Le but de l'assemblée était l'union de l'Église, la confirmation solennelle du concordat de Worms, le renouvellement de la discipline ecclésiastique par la promulgation des canons édictés par des conciles antérieurs, l'extinction du schisme né à la suite de la controverse des investitures.

II. Le second fut célébré par le Pape Innocent II, en 1139. Il y eut égale-

(1) Ép. 30.

(2) *Voir* Grég. XI, bulle du 23 juin 1372. Pie V, bulle de 1569.

(3) *Voir* Gerbet, *Esquisses de Rome chrétienne*.

ment 1000 prélats présents. Il s'occupa du rétablissement de l'unité de l'Église, qui avait été de nouveau troublée par l'élection schismatique de l'antipape Anaclet II, opposé au Pape légitime Innocent II. Il proclama l'excommunication du principal moteur du schisme, Roger, roi de Sicile, déposa les prêtres promus à des dignités ecclésiastiques par Anaclet et son partisan Gérard, évêque d'Angoulême, condamna les hérésies d'Arnaud de Brescia, et promulgua 30 canons de discipline.

III. Le troisième fut convoqué par le Pape Alexandre III, en 1179, après que l'empereur Frédéric Ier se fut réconcilié avec lui. Trois cents évêques de toutes les parties de l'Occident et de la Syrie s'y réunirent. Le concile ordonna, pour prévenir les schismes futurs, que l'élection d'un Pape ne serait valable qu'à la majorité des deux tiers des voix, et que le candidat élu qui s'attribuerait la dignité papale sans avoir obtenu cette majorité serait à jamais exclu de l'Église, lui et ses électeurs. Puis toutes les ordinations des antipapes furent déclarées irrégulières, et ceux qu'ils avaient promus, comme ceux qui avaient juré de demeurer volontairement dans le schisme, furent déposés. Les 27 canons de ce concile, relatifs à la discipline, sont très-importants.

IV. Le quatrième concile, convoqué par le Pape Innocent III, fut le plus grand concile de l'Occident. Ce fut une véritable diète de toute la chrétienté, à laquelle assistèrent 71 primats ou métropolitains (et entre autres le métropolitain des Maronites), 412 évêques, 900 abbés et prieurs, les ambassadeurs de l'empereur de Constantinople, des rois d'Angleterre, de France, d'Aragon, de Hongrie et de Chypre, les députés de beaucoup de princes et de villes. — Le but principal du concile fut la résolution d'une nouvelle croisade, qui fit proclamer une trêve de Dieu (1) de quatre années parmi tous les princes et peuples chrétiens. L'élection de Frédéric II comme empereur fut ratifiée ; l'hérésie des Albigeois (2), les erreurs d'Amaury de Bène (3) et de l'abbé Joachim de Floris (4) furent condamnées ; 70 canons réglèrent des questions de discipline ecclésiastique, cléricale et monastique.

V. Le cinquième concile fut ouvert en 1512 par le Pape Jules II, qui l'avait convoqué pour l'opposer au pseudo-concile de Pise. Il fut clos par le Pape Léon X, en 1517. Il fut peu nombreux et généralement composé de prélats italiens. Les décrets du concile de Pise furent annulés, l'abolition de la Pragmatique Sanction de France fut confirmée, des canons de discipline furent promulgués, etc.

Voir les collections de conciles de Labbe, Hardouin, Coletti et Mansi.

SCHRÖDL.

LAUD (GUILLAUME), né en 1573 à Reading, défendit le système épiscopal anglican établi sous le règne de Jacques et de Charles, jusqu'à ce qu'il succombât sous les attaques victorieuses du système presbytérien. Sa première démarche officielle, en 1605, fut une grave erreur ; il donna les mains au mariage de son protecteur, Mountgoy, avec lady Rich, dont le mari vivait encore. Il se repentit, il est vrai, de cette coupable condescendance jusqu'à sa mort, sans revenir toutefois sur la disposition même qui l'y avait entraîné, et qui continua à faire de lui un instrument docile entre les mains des grands, et à l'aveugler sur le mouvement des esprits de son temps.

Naile, évêque de Rochester, à qui Laud avait été utile, appela sur lui l'at-

(1) *Voy.* TRÊVE DE DIEU.
(2) *Voy.* ALBIGEOIS.
(3) *Voy.* AMAURY DE BÈNE.
(4) *Voy.* JOACHIM DE FLORIS.

tention du roi Jacques. Son zèle et son dévouement le firent élever, en 1621, au siége de Saint-David. Après la mort de Jacques (1626) Laud passa rapidement de l'évêché de Saint-David à celui de Bath et à celui de Londres, devint membre du conseil privé et finalement archevêque de Cantorbéry. Charles Ier crut reconnaître en lui l'homme qui saurait soutenir le trône et repousser énergiquement les attaques des puritains. Le caractère de Laud, le système de religion qu'il avait embrassé et dans lequel l'obéissance absolue jouait le rôle principal, répondaient, en effet, parfaitement aux vues de Charles. Mais l'archevêque et le roi se trompèrent, comme tous ceux qui, en tout temps, ont cru que l'Église n'est instituée que pour défendre les prérogatives royales. Laud se fourvoya d'ailleurs complétement dans les mesures qu'il prit pour servir le roi et l'Église. Il souleva les esprits lorsqu'il fit décider qu'on réunirait et remettrait entre les mains du roi, qui en disposerait au plus grand profit de l'Église, le montant des quêtes destinées à l'entretien du clergé, et qui, jusqu'alors, était réparti par douze administrateurs que Laud accusa d'employer cet argent à miner l'Église épiscopale.

Sa conduite à l'égard du malheureux Leighton fut dure et cruelle. Leighton, zélateur puritain, fanatique, avait publié, sous le titre de *Appel au Parlement ou Plainte de Sion contre les prélats*, un écrit dans lequel il faisait aux évêques, au roi et à la reine, d'amers reproches sur la pureté de leur foi. Laud fit comparaître Leighton devant la Chambre étoilée, qui dépendait de lui. Malgré les excuses de l'accusé la cour le condamna à une peine cruelle et infamante: Leighton languit dix ans en prison, et il ne fut délivré que lorsque le parlement lui-même prit les armes contre le roi. Mais, tandis que Laud et le gouvernement poursuivaient d'une manière aussi rigoureuse le puritanisme, d'un autre côté ils montraient une lâche condescendance à l'égard de ces mêmes puritains, précisément là où ils étaient le plus dans leur tort. Les puritains avaient ou feignaient d'avoir la crainte que le roi ne voulût, à l'aide de Laud, rétablir l'ancienne foi et le culte romain. Aucun fait de la part du roi ni de l'archevêque ne donnait droit d'élever un pareil soupçon. On sacrifia les Catholiques à cette chimère ou plutôt à cette accusation perfide; on les poursuivit avec rigueur, afin de se donner l'air d'antipapistes. Mais, tout en persécutant les Catholiques, Laud n'épargna pas les puritains, qui taxaient de papisme tout ce que l'archevêque faisait pour remplir les devoirs de sa charge, pour maintenir l'organisation ecclésiastique, repousser les ordinations sans titre, restaurer les églises, confirmer les droits des tribunaux ecclésiastiques. En vain Laud cherchait à prouver qu'il était bon protestant en redoublant de rigueur à l'égard des Catholiques : le procès de William, évêque de Lincoln, le plus dangereux des rivaux de Laud, dont il obtint la condamnation contre tout droit, et dont il poursuivit l'exécution avec cruauté; la condamnation de l'avocat Guillaume Prynne et de ses sectateurs, Bastwick et Burton, rigoristes exaltés, ennemis jurés de toute espèce de luxe et de récréation; l'établissement de l'inquisition de la haute cour des commissaires; les finances placées sous l'autorité d'une commission présidée par Laud; l'élévation de son camarade de collége, le docteur Juxon, évêque de Londres, à la place de chancelier de l'Échiquier, toutes ces mesures excitèrent la haine et le mécontentement, et minèrent l'autorité de l'archevêque et celle de l'Église épiscopale, dont, au juge-

ment de Laud, elles devaient consolider l'existence.

Un immense orage s'éleva contre l'Église épiscopale lorsque les Écossais se conjurèrent, par le pacte dit *Covenant* (1), contre la liturgie, ainsi que contre les cérémonies et le gouvernement épiscopal (2), ordonnés par Charles Ier sous l'inspiration de Laud. Charles et Laud furent obligés de céder; Laud chercha même à détourner le roi de faire la guerre aux Écossais; mais son conseil, excellent cette fois, ne fut pas suivi. Le parlement réuni en 1640 montra, dès ses premières séances, les dispositions les plus hostiles. Laud fut accusé de haute trahison, et au bout de six semaines enfermé dans la tour de Londres. En février, un écrit des Écossais d'une extrême violence parut contre Strafford, Laud et tout le banc des évêques. Le 11 mai Strafford mourut sur l'échafaud. Laud vit s'écrouler tout ce qu'il avait fait pour l'Église épiscopale. La liturgie fut abolie et l'archevêque mis en jugement le 21 avril 1643. Ce fut Prynne, son adversaire mortel, qui fut chargé de réunir les preuves et de disposer les matériaux d'un procès dont la victime était livrée d'avance à la rage de ses ennemis. Le 12 mars 1644, après un emprisonnement de plus de trois années, l'archevêque comparut devant le parlement. Toutes les accusations se résumaient dans ce chef unique, savoir que Laud avait cherché à renverser les droits du parlement, les lois du pays et la religion nationale. Prynne avait ramassé de tous côtés des preuves avec la persévérance de la haine.

Les lords prirent d'abord en main la défense de Laud contre la chambre des Communes et contre la populace; mais le fanatisme du clergé puritain ne lâcha pas sa proie, et les deux Chambres finirent par s'entendre pour déclarer Laud coupable à une majorité de six voix (4 janvier 1645). Laud, supérieur à son malheur, marcha avec sérénité et dignité à la mort (10 janvier 1645). Ses amis purent ensevelir son corps. Le roi fut profondément affligé de sa perte. Lingard attribue cette fin déplorable à des haines plus religieuses que politiques (1). Ses ennemis ne purent lui pardonner son zèle; ils furent obligés de reconnaître que Laud était savant, pieux, fidèle à son devoir, irréprochable dans ses mœurs. Ses amis ne purent méconnaître qu'il était emporté, vindicatif, entêté dans ses opinions et inexorable dans ses inimitiés.

Voyez Grande-Bretagne.

Haas.

LAUDA, SION. Cet hymne en l'honneur du saint Sacrement est généralement attribué à S. Thomas d'Aquin; dans tous les cas son origine remonte au treizième siècle; il appartient à une période où la poésie ecclésiastique s'était depuis longtemps affranchie des liens du paganisme classique pour prendre une forme qui lui fût propre. Cet hymne, comme le siècle auquel il appartient, a surtout un caractère dogmatique. On a prétendu que ce n'était pas de la poésie, que de reproduire simplement dans des strophes mesurées la prose du dogme, comme le sont les strophes :

Dogma datur Christianis...
Nulla rei fit scissura...

Il est évident que l'esprit poétique de ces strophes est d'un autre ordre que celui que, dans nos idées habituelles, nous cherchons dans les œuvres des poëtes: mais personne ne contestera que la vie, la lumière, l'enthousiasme de la foi, l'élan lyrique uni à la rigueur de la plus stricte ortho-

(1) *Voy.* Covenant.
(2) *Voy.* Haute Église.

(1) *Hist. d'Anglet.*, t. IX et X.

doxie, ne se trouvent dans ce chef-d'œuvre de la poésie religieuse du moyen âge.

D'un autre point de vue, c'est un chef-d'œuvre de musique sacrée, quoique d'ailleurs la mélodie n'en soit pas tout à fait conforme aux véritables principes du chant grégorien. Son mode est un mélange de mixolydien et d'hypomixolydien. L'on peut considérer comme les passages musicaux les mieux réussis les strophes :

Mors est malis, vita bonis...
Ecce panis angelorum...

L'Église chante cet hymne dans la liturgie de la Fête-Dieu; c'est la séquence de la messe. Dans beaucoup de localités de France (1), d'Allemagne et de Belgique, le prêtre donne, pendant la messe, la bénédiction solennelle du très-saint Sacrement, avec l'ostensoir, au moment où on arrive à la strophe :

Ecce panis angelorum.

Par conséquent cette bénédiction ne se donne que lorsque la messe du jour renferme comme séquence le *Lauda, Sion*, ce qui n'est le cas ni du dimanche dans l'octave, ni celui de toute autre fête double tombant dans l'octave. Cette bénédiction a pour but et pour effet de redoubler dans l'âme des fidèles leur dévotion pour le merveilleux et redoutable mystère de l'autel.

KOLLMANN.

LAUDEMIUM. Nom qu'on donne au prix qu'un fermier, un métayer, un vassal paye au propriétaire du fonds ou au seigneur de la terre, soit en entrant en jouissance d'un bail emphytéotique, soit en le renouvelant. Ce nom vient de *laudatio;* c'est l'approbation que donne le propriétaire qui institue l'emphytéose sur sa terre. Le prix monte, suivant le droit commun en Allemagne, à un 50ᵉ ou à 2 pour 100 de la valeur à laquelle le fonds est estimé au moment de l'entrée en jouissance ou à un autre moment donné, s'il y a eu des changements. D'après le droit particulier de quelques pays, toutefois, ce laudémium s'élève plus haut. Ainsi, suivant le droit de Bavière et la pratique d'une grande portion de l'Allemagne, il monte à 5 pour 100. Il y a aussi dans les divers États des dispositions spéciales sur les époques où le *laudemium* doit être payé; ainsi, d'après le droit de Bavière, il doit l'être toutes les fois que le fermier change, que ce changement ait lieu par un acte entre-vifs ou par la mort du fermier auquel succède un héritier, fils ou ami du défunt. Le droit de Bavière permet aussi de prélever le *laudemium*, sous le nom de droit de partance (*Abfahrt*), lorsque le fermier quitte pour émigrer, lorsqu'il vend ou échange la ferme, lorsqu'il la transmet à un de ses fils, à une de ses filles. Il est interdit au propriétaire d'élever le prix du *laudemium*, à moins que le bien emphythéotique n'ait augmenté de valeur par l'amélioration de la culture et d'autres circonstances déterminées.

Voir Pichler, *Jus can.*, lib. II, tit. XVII, nº 24, 37, 44. Cf. aussi FIEF ECCLÉSIASTIQUE.

MARX.

LAUDES. *Voyez* BRÉVIAIRE.

LAUDETUR JESUS CHRISTUS, en allemand *Gelobt sei Jesus Christus,* formule par laquelle, en Allemagne, les fidèles se saluent, surtout à la campagne, quand ils se rencontrent sur les routes, dans les rues, quand ils entrent dans une maison ou en sortent. Celui qui reçoit le salut répond : *In æternum,* ou *in sæcula,* ou encore *amen, semper,* en allemand: *in Ewigkeit.*

Le Pape Sixte V, par sa bulle *Redditurі,* voulant répandre cette pieuse coutume, accorda à chaque fidèle, toutes les fois qu'il saluerait ou répondrait

(1) Spécialement en Alsace.

dévotement de cette façon, une indulgence de cinquante jours. La constitution pontificale accorda même à celui qui avait pris l'habitude de cette manière de saluer une indulgence plénière, au moment de la mort, s'il invoquait avec dévotion et contrition, de bouche ou mentalement, le saint nom de Jésus. Il est évident que cette pieuse coutume part de la conviction que Jésus est la pierre angulaire de notre salut, et que sa pensée comme son nom doivent toujours planer devant nous. C'est un triste fruit de la civilisation moderne que le dédain avec lequel on a laissé tomber cette sainte et édifiante habitude.

L'antiquité avait des formules analogues. On trouve dans S. Augustin la formule *Christo laudes* (1). S. Chrysostome commençait souvent ses sermons en disant : *Dieu soit loué* (2).

LAUNOY (**Jean de**), né à Valdéric, village de Normandie, près de Valogne, en 1603, fut un savant théologien de l'université de Paris et un ardent défenseur des libertés gallicanes. Il fit ses premières études à Coutances, se rendit ensuite à Paris, et devint successivement licencié, prêtre et docteur en théologie à la Sorbonne. Il se voua tout entier à l'étude des Pères et des auteurs ecclésiastiques, fit des travaux critiques sur les diverses matières de la théologie, de la discipline et de l'histoire de l'Église, notamment de celle de France. Il trouvait la satisfaction de tous ses vœux dans ces sérieuses études, dans ces travaux littéraires, dans des conférences scientifiques qu'il tenait chaque semaine avec ses amis et dans une active correspondance avec les savants, si bien qu'il ne rechercha aucun bénéfice, qu'il refusa tous ceux qu'on lui offrit, tant pour n'être pas detourné par des obligations nouvelles de ses occupations favorites que parce qu'il n'avait pas les qualités physiques nécessaires à la prédication et au chant, et qu'il ne voulait pas toucher de revenus sans pouvoir rendre à l'Église les services qu'elle était en droit de lui demander en retour. On comprend, d'après cela, qu'uniquement occupé de ses travaux littéraires jusqu'au moment de la mort (1678), qui le surprit en quelque sorte la plume à la main, il ait pu faire un si grand nombre d'ouvrages sur des matières qui demandent et dans lesquelles il prouva une immense érudition.

Malheureusement il ne demeura pas exempt de l'esprit partial et exclusif dans lequel tombent souvent les théologiens lorsque, ne prenant aucune part à la vie active et réelle de l'Église, ils se plongent tout entiers, et uniquement, dans la lettre morte de leur savoir de cabinet. Ce fut d'autant plus le cas de Launoy que ses travaux sont beaucoup moins des œuvres originales que des œuvres de critique.

1° Son premier livre fut une défense de Durand (1), célèbre théologien du quatorzième siècle, qui avait soutenu que Dieu ne concourt pas directement aux mauvaises actions de ses créatures libres ; Launoy soutient, contre les adversaires de Durand, que cette proposition est probable.

2° Dans son second ouvrage, qui est une dissertation, il démontre que, conformément au concile de Trente, à la doctrine des théologiens, d'accord avec le concile, et à la pratique actuelle de l'Église, la satisfaction n'a pas besoin de précéder l'absolution dans le sacrement de Pénitence.

3° Lorsque vers 1653 une controverse s'éleva parmi les théologiens du diocèse de Châlons sur le sens attaché par le concile de Trente aux mots *contrition*

(1) Serm. 32, *de Div. al.*, 323.
(2) Hom. 13, *ad Pop. Antioch.*

(1) *Voy.* Durand.

et *attrition*, les uns déclarant l'attrition suffisante, les autres considérant la contrition comme nécessaire au sacrement de Pénitence, Launoy écrivit un traité dans lequel il montra que le concile n'avait rien décidé à cet égard et avait laissé les deux solutions libres, quoique ceux qui considèrent la contrition comme nécessaire aient une opinion plus motivée que leurs adversaires. A cette dissertation était joint un traité sur l'usage de la fréquente communion.

4° Un autre traité de Launoy examine la destinée de l'aristotélisme dans l'Université de Paris, *de Varia Aristotelis in Academia Paris. fortuna;* il y établit que le jugement des théologiens sur l'étude et l'application d'Aristote, jusqu'au seizième siècle, fut toujours défavorable à ce philosophe.

5° Dans un autre opuscule il s'élève contre le récit fait par les Chartreux de la conversion de S. Bruno, récit suivant lequel elle eut lieu à la suite de la résurrection d'un chanoine mort à Paris.

6° Plus tard il attaqua, dans un écrit sur les églises fondées en France par les premiers rois franks, l'opinion jusqu'alors généralement reçue qui faisait remonter la fondation du Christianisme dans les Gaules aux temps apostoliques, ainsi que l'opinion suivant laquelle S. Denys, martyr de Paris, n'est autre que S. Denys l'Aréopagite des Actes des Apôtres.

7° En même temps il publia une histoire des églises de Paris jusqu'au dixième siècle.

8° Vers la même époque (en 1658) il fit paraître une dissertation dans laquelle il battait en brèche la tradition accréditée en Provence de l'arrivée dans ces parages, peu après la mort de Notre-Seigneur, de S. Lazare, de S. Maximin, de Ste Madeleine et de Ste Marthe. Il établissait que ce récit, plein de détails fabuleux, ne datait que du dixième siècle. Il composa encore plusieurs autres dissertations critiques et traités sur les premiers propagateurs du Christianisme et les premières églises des Gaules.

9° Une dissertation sur la question de savoir de quel concile S. Augustin avait entendu parler lorsqu'il avait dit qu'un concile plénier, *concil. plenarium*, avait tranché la discussion relative au baptême des hérétiques, si c'était de celui d'Arles ou de celui de Nicée.

10° Un traité sur la sollicitude de l'Église pour les pauvres et les nécessiteux. Dans ce traité il réunit tous les canons des conciles, les décrets des Papes, les ordonnances des évêques sur le soin des pauvres et des malheureux, à partir des temps les plus anciens, en y ajoutant beaucoup d'exemples de l'hospitalité et de la bienfaisance des Chrétiens.

11° Un opuscule sur l'auteur véritable de l'*Imitation de Jésus-Christ*, qu'il attribue au chancelier Gerson.

12° Une dissertation sur les traditions fabuleuses des Carmes relatives au scapulaire et à la confrérie du Scapulaire, et contre la prétendue vision de Simon Stock, qui affirmait que la sainte Vierge lui était apparue et lui avait remis un scapulaire en disant : « Voici le privilége des Carmes : quiconque meurt revêtu du scapulaire ne peut tomber dans l'enfer. »

13° Une dissertation contre la bulle dite *Sabbatina*, qui confirme ce privilége, et dont de Launoy démontre pertinemment la fausseté.

14° Un des ouvrages les plus intéressants de Launoy est son traité sur le canon du quatrième concile de Latran, *Omnis utriusque sexus* (1215), dans lequel il réunit les décrets, les bulles des Papes et les opinions des théologiens sur ce canon depuis sa publication. Les deux ordres des Franciscains

et des Dominicains, nés peu après le quatrième concile de Latran, avaient obtenu, relativement à la confession et à la prédication, des priviléges qu'il était difficile de concilier avec ce canon. Ce canon promulguait l'obligation pour les fidèles de faire leur confession et leur communion pascales auprès de leur curé propre, *proprius sacerdos*, ou auprès d'un autre prêtre, avec la permission du curé, tandis que, d'après ces priviléges, on pouvait se passer du curé propre et de son autorisation. De là étaient résultées toutes espèces de plaintes et de controverses sur les droits respectifs des curés et des évêques d'une part, sur ceux des religieux d'autre part; de là même des décisions incertaines des Papes sur ce point, les uns cherchant à maintenir les religieux dans la jouissance de leurs exemptions et de leurs priviléges, les autres voulant faire droit aux justes plaintes des évêques et des curés sur la diminution de leurs droits et sur le relâchement de la discipline ecclésiastique, en restreignant ces priviléges.

15° Un ouvrage très-érudit sur les célèbres écoles qui furent fondées en Occident sous Charlemagne, et, depuis le règne de cet empereur, sur l'origine des universités en France et en Allemagne, et spécialement de l'université de Paris et de la faculté de théologie de cette ville. Cette dernière partie embrasse à peu près la moitié de tout l'ouvrage.

16° Un traité *du Sacrement de l'Extrême-Onction*, démontré théologiquement, comme dogme et pratique, par l'Écriture sainte, les Pères et les théologiens scolastiques.

17° Il excita une grande attention et non moins d'opposition par l'ouvrage qu'il publia en 1664: *de la Puissance royale sur le Mariage,* dans lequel il prétend démontrer le droit qu'ont les princes temporels d'établir des empêchements dirimants pour le mariage. Dans ce travail son gallicanisme l'entraîne à méconnaître ouvertement les droits de l'Église. Considérant le contrat comme la base et l'élément radical du mariage, la partie sacramentelle comme accessoire, il accorde au pouvoir temporel plus qu'il ne lui appartient et prive l'Église d'un de ses droits essentiels pour en enrichir la puissance séculière; il va si loin qu'il prétend que le concile de Trente, en publiant les décrets sur les *mariages clandestins*, avait exercé un pouvoir temporel, *potestas sæcularis,* et qu'il soutient à la fin de son ouvrage que le concile de Trente, en déclarant que l'Église a le droit d'établir des empêchements dirimants, entend par ce mot, Église, les princes!

18° Un de ses derniers écrits fut: *de la Vénérable Tradition de l'Église romaine contre la simonie,* où il réunit les canons des conciles et les décrets des Papes de tous les siècles contre la simonie. Il y attaque hardiment les annates et les met à la charge de la curie romaine.

Outre tous ces ouvrages de Launoy écrivit diverses dissertations et mémoires critiques dans lesquels il soumettait à un sévère examen les priviléges et les exemptions des couvents et des chapitres, qu'il démontre faux ou inapplicables. En général son strict gallicanisme le rendait un adversaire prononcé des priviléges et des exemptions des religieux, dans lesquels il voyait un fruit et une confirmation des empiétements de la souveraineté pontificale. Aussi dès qu'un évêque entrait en conflit avec un couvent au sujet des priviléges et des exemptions de la juridiction épiscopale, Launoy était-il consulté. Il se fit par là un grand nombre d'ennemis parmi les religieux et provoqua de nombreux pamphlets, auxquels il répondit:

19° Par un grand travail contre les

priviléges et les exemptions en général.

20° Enfin de Launoy laissa *huit volumes de lettres* sur des questions de littérature, d'histoire, de critique et de discipline ecclésiastique. La majeure partie traite toutefois de l'appel au Pape, de l'infaillibilité, de la suprématie du souverain Pontife, du concile œcuménique dans le sens gallican, et partout il combat Baronius, Bellarmin et en général les défenseurs du système papal.

Du Pin remarque que de Launoy joignait beaucoup d'érudition, de persévérance et d'application, à une grande légèreté. Son style est assez négligé; il fatigue par la masse de citations qu'il donne tout au long, et qu'il répète souvent comme s'il n'en avait pas parlé encore. Ses preuves ne sont pas toujours sûres. Du reste Launoy était d'un caractère droit, loyal, désintéressé, impartial, sans ambition et très-bienfaisant.

Du Pin, *Nouv. Biblioth. des Auteurs ecclés.*, vol. XVIII, p. 34-62; Bayle, *Dictionn. hist. et critiq.*

MARX.

LAURE. La laure était, par rapport aux monastère et couvent, ce que l'ermite ou l'anachorète était par rapport au moine. Comme le monachisme naquit de la vie des moines, de la laure sortit pour ainsi dire le couvent. Quelquefois le mot *laure* est employé dans le sens de monachisme (1).

La laure se distinguait d'ailleurs du monastère, comme le remarque S. Cyrille dans la vie de S. Sabas, en ce que dans le monastère on menait une vie commune, tandis que dans la laure chacun vivait à part, d'une vie solitaire; seulement toutes les cellules se trouvaient sous la direction d'un abbé. Lorsque la vie anachorétique se fut développée et changée en vie cénobitique, plusieurs ordres conservèrent de ces cellules isolées, dans lesquelles de pieux et surtout de vieux moines se retiraient pour un certain temps (1). La participation à la sainte Communion avec leurs confrères et l'obéissance au même abbé formaient l'unique lien commun entre ces solitaires.

S. Charito paraît avoir fondé la première laure aux bords de la mer Morte; elle fut plus tard nommée laure de Pharan. Il en bâtit d'autres près de Jéricho et dans le désert de Thécué, qui furent connues sous le nom de laures de Seuka.

Sur l'étymologie du mot *laure* consultez Du Cange, l. c. Cf. l'article COUVENT.

LAURÉACUM. *Voyez* PASSAU.

LAURENT (S.), diacre et martyr. On pourrait déplorer l'absence d'actes authentiques du martyre de ce héros chrétien si l'on n'était pleinement dédommagé par l'hymne de Prudence, écrit en l'honneur de ce saint, et par les nombreux témoignages des Pères, tels que les Papes Damase, S. Léon le Grand, S. Grégoire le Grand, et les évêques S. Ambroise, S. Augustin, S. Pierre Chrysologue, S. Maxime de Turin, S. Grégoire de Tours, Vénantius Fortunatus et Prudence; or tous les Papes et évêques que nous venons de nommer s'accordent sur les points suivants :

1. Laurent était un disciple du Pape Sixte II, qui, l'ayant pris en grande amitié à cause de sa pureté et de ses autres vertus, l'avait admis parmi les diacres de Rome et l'avait nommé archidiacre. A ce titre Laurent servait immédiatement le Pape à l'autel lorsque Sixte offrait le saint Sacrifice. En outre il avait la charge d'administrer les biens de l'Église et de soigner les pauvres.

(1) Voir *Glossarium mediæ et infimæ Latinitatis*, de Du Cange, *s. v. Laura.*

(1) *Voy.* INCLUS, RECLUS.

2. Laurent n'aspirait qu'au bonheur de mourir avec Sixte, lorsque celui-ci, à la suite de la persécution sanglante de l'empereur Valérien (257-258), fut conduit au martyre à Rome. « Père, s'écria Laurent, où allez-vous sans votre fils? Prêtre de Jésus-Christ, où courez-vous sans votre diacre? Vous n'avez jamais jusqu'ici offert le saint Sacrifice sans votre ministre! » A cette plainte affectueuse et héroïque Sixte répondit en prophétisant que Laurent aurait à subir de plus grands combats pour la foi, en vertu de sa jeunesse, et qu'au bout de trois jours l'archidiacre suivrait le Pontife.

3. La cause du martyre de Laurent fut, outre la confession de sa foi, le retard qu'il mit à livrer les trésors de l'Église. Il se déclara prêt à les remettre au bout de quelques jours. Le délai écoulé, il montra une foule de pauvres en disant : « Voici les trésors de l'Église! » Ils pouvaient être fort nombreux, car, peu de temps auparavant, le Pape Corneille entretenait à Rome plus de quinze mille pauvres, veuves et malades (1).

4. Laurent, trois jours après la mort de S. Sixte, le 10 août, fut placé sur un gril ardent; il demeura paisible et serein au milieu des tortures, disant au juge : « Je suis suffisamment rôti d'un côté, tournez-moi de l'autre! »

S. Laurent subit le martyre sur la colline du Viminal et fut enseveli sur la voie Tiburtine. La renommée de son martyre se répandit dans toute la chrétienté. « Rome a été glorifiée par S. Laurent qui brille parmi le chœur des lévites, dit le Pape Léon le Grand, comme Jérusalem a été immortalisé autrefois par la mort de S. Étienne. » Et S. Augustin : « La couronne de S. Laurent ne peut pas plus rester cachée que Rome elle-même! »

(1) *Ep. Cornel.* dans Eusèbe, *Hist.*, VI, 43.

Au temps de Constantin on éleva sur le tombeau du martyr une église qui fait partie des sept grandes basiliques de Rome et se nomme *Saint-Laurent hors les murs*; une autre église dédiée en son nom est celle de *Saint-Laurent in Damaso*. On bâtit de toutes parts des églises en l'honneur de S. Laurent, et beaucoup de contrées se vantent d'avoir de ses reliques. Au temps de Grégoire Ier, alors qu'on n'avait pas encore l'habitude d'envoyer des reliques des saints, le Pape adressa (1) au patricien Dynamius des parcelles du gril de S. Laurent.

Voir Bolland., *ad* 10 *Aug.*, *Acta Martyr.*; D. Ruinart et Tillemont, *Mém.*, IV.

SCHRÖDL.

LAURENT VALLA, un des plus célèbres humanistes du quinzième siècle, naquit en 1415. Il déploya un zèle extraordinaire pour remettre en honneur l'antique littérature classique et pour la tirer de l'obscurité où elle était tombée dans le siècle précédent.

Il veilla surtout à la restauration de la langue latine. Malheureusement ses efforts l'entraînèrent plus loin qu'il ne voulait et imprimèrent une direction quasi païenne à ses recherches littéraires, comme ce fut le cas chez beaucoup de ses contemporains. La mordante satire dont il flagella les partisans de la philosophie scolastique, et notamment le clergé; la passion avec laquelle il déprécia Aristote, l'orgueil qu'il mit à diviniser l'antiquité païenne, excitèrent contre lui une foule d'adversaires. On jugea une innovation peu édifiante l'essai qu'il fit d'appliquer au Nouveau Testament la mesure de la philosophie profane. Il se vit obligé d'abandonner Rome, dont il était citoyen. Il se rendit à la cour d'Alphonse, roi de Naples, qui était connu pour être un

(1) Ep. III, 30, à l'Impératrice Constantia.

grand protecteur de la science, et qui, à l'âge de 50 ans, se mit encore à apprendre le latin avec Valla. Mais Valla ne fut pas plus modéré à Naples qu'à Rome; il poursuivit le clergé de sa plume caustique, dogmatisa hardiment sur le mystère de la Trinité, sur la liberté, sur les vœux, la continence et d'autres points délicats. Il fut officiellement accusé d'hérésie, surtout à la demande du clergé régulier; la protection royale le sauva du danger que courait sa vie, mais ne put lui épargner la honte d'être conduit autour du couvent de Saint-Jacques et d'être frappé de verges, pour servir d'exemple.

Après une pareille humiliation Valla ne pouvait demeurer à Naples. Il revint à Rome, où il retrouva des protecteurs qui le recommandèrent au Pape Nicolas V et obtinrent pour lui la permission d'enseigner et un traitement annuel. Au bout de quelque temps il eut une vive contestation avec Poggio. Ces deux hommes si lettrés se disputèrent de la manière la plus vulgaire et se reprochèrent mutuellement leur caractère ambitieux, inquiet et intolérant. Ils avaient raison tous deux, et les efforts de Vigérini et de Du Pin pour justifier Valla sont inutiles et ne peuvent prévaloir contre les ouvrages mêmes de Valla, qui attestent ce que ses apologistes nient (1). Valla mourut à Rome en 1457 ou 1465. Un de ses écrits qui firent le plus de bruit est celui dans lequel il chercha à démontrer la fausseté de l'acte de donation de Constantin le Grand, *de Falso credita et ementita Constantini donatione declamatio.* En 1517 Hutten fit publier cet écrit et le dédia au Pape Léon. Valla assura sa renommée comme humaniste par son ouvrage *Elegantiæ Latini sermonis,* en six livres, Venise, 1471. in-fol., Paris, 1575, in-4°. On a encore de lui : *de Libero Arbitrio; de Voluptate et vero bono libri III*, où, comme on devait s'y attendre, il prêche une philosophie absolument épicurienne (1); puis une histoire, écrite d'un ton déclamatoire, de Ferdinand, roi d'Aragon; des traductions, ou plutôt d'inexactes paraphrases de Thucydide, d'Hérodote et d'Homère; des notes sur le Nouveau Testament; une dissertation sur le vrai et le faux; enfin des *fabulæ et facetiæ*, etc.

(1) *Voir* Feller, *Dict. hist.*, t. VIII.

Ses œuvres complètes parurent à Bâle, 1540, in-fol., Venise, 1592.

DUX.

LAUS TIBI, CHRISTE, LAUS TIBI, DOMINE. *Voyez* MESSE.

LAUSANNE, *évêché.*

I. FONDATION DU SIÉGE ÉPISCOPAL A AVENTICUM. Il est question de bonne heure d'une *Colonia pia, Flavia, Constans, emerita Aventicum Helvetiorum,* sous l'empereur Vespasien, dans *Aventicum* (Avenches, Wifflisbourg, au canton de Vaud), et Tacite (2) nomme Aventicum *caput gentis* parce que c'était peut-être la ville la plus remarquable de l'Helvétie, en tant que siége de l'assemblée générale de la nation, *conventus.* Les ruines qui subsistent rappellent de leur côté des monuments publics somptueux (3), ce que, dès le milieu du quatrième siècle, Ammien Marcellin atteste d'après sa propre expérience : *Aventicum desertam quidem civitatem, sed non ignobilem quondam, ut ædificia semiruta nunc quoque demonstrant.*

Le Christianisme s'était déjà propagé et établi dans ces parages sous la domination romaine; il y avait été apporté par les soldats des légions romaines à la suite des rapports d'Aventicum avec Rome et l'Italie, avec

(1) *Voy.* ÉPICURÉISME.

(2) *Hist.*, l. I, c. 68.

(3) Haller, *l'Helvétie sous les Romains*, I, 144.

Lyon et Vienne, où, dès la fin du second siècle, s'étaient formées des communautés chrétiennes. S. Irénée (1) parle d'églises qui se trouvent parmi les Celtes et les Germains, *ἐν Γερμανίαις, in Germaniis*, ce qui ne peut être entendu de la grande Germanie, sur la rive droite du Rhin, et désigne, par conséquent, les deux provinces *Germania superior* et *inferior*, sur la rive gauche; à la Germanie supérieure appartenaient *Aventicum, Augusta Rauracorum* et *Vesuntio*. Sous l'empereur Constantin la religion chrétienne prit un nouvel essor dans ces contrées; c'est à cette époque que remonte la construction d'une église à Saint-Maurice, dans le Valais, la restauration d'une basilique à *Sedunum* (Sion), l'érection d'un évêché à *Octodurum* (Martigny), la fondation de l'évêché de Genève et de l'antique église de Saint-Pierre dans cette ville. Quoique Aventicum fût singulièrement éprouvé par les invasions des barbares, des monuments prouvent que cette ville était encore habitée, qu'elle n'était pas complétement dévastée, et elle est désignée dans la vieille *Notitia Galliæ* comme la première ville après la métropole de Besançon, dans la province séquanienne. Dans la vie de S. Romain, vers 440, Célidonius est cité déjà comme évêque de Besançon; plus tard il apparaît comme métropolitain, ce qui peut faire inférer un siége épiscopal à Aventicum, la ville la plus importante de la province après la métropole de Besançon. Lors de la grande migration des peuples, les Bourguignons (406-407) obtinrent, par un compromis avec les Romains, l'Helvétie occidentale; ils adoptèrent promptement le Christianisme et demeurèrent en paix avec les indigènes. Les Bourguignons, il est vrai, tombèrent dans l'arianisme; toutefois l'hérésie fut bientôt vaincue parmi eux par le zèle des évêques, et on trouve les preuves des progrès que fit alors la religion catholique dans la vie de S. Romain, qui, entre 440 et 460, fonda, dans le diocèse d'Aventicum, le couvent de Romain-Moutier, fit ses dévotions à Saint-Maurice, fut reçu solennellement à Genève par l'évêque et le peuple, etc.

En 517 on tint à Épaon un concile national de tous les évêques de Bourgogne (1). On trouve, parmi les signatures des prélats, celle du prêtre Péladius, qui assistait au concile à la place de l'évêque d'Avennica. Cet Avennica n'est pas Avignon, parce que Avignon n'appartenait vraisemblablement point à la Bourgogne et que certains manuscrits portent Aventica en place d'Avennica. Ainsi Péladius remplaçait dans ce synode national Salutaris, évêque d'Aventicum. Un vieux manuscrit, probablement extrait de la chronique de l'église de Saint-Marius, de Lausanne, donne une courte liste des évêques suivants : Grothasius, Chilmégisilus, Supérius, Gundus ou Guido, Martin et Marius. Marius mourut en 593 ou 594, après avoir gouverné vingt ans son diocèse.

D'après une ancienne tradition (2) admise par Conon d'Estavajel (Estavayer), prévôt de Lausanne, à la date de 1228, dans sa Chronique, *Chronicon chartularii Ecclesiæ Lausannensis*, il y aurait vingt-deux évêques enterrés dans l'église de Saint-Symphorien d'Aventicum. Comme, suivant Newton et le chevalier Stuart, on peut admettre en moyenne, pour la durée du règne d'un prince élu, dix à douze années, les dix-huit premiers évêques, administrant l'un dans l'autre durant onze années leur diocèse, mènent de 350 à 516 après

(1) *Adv. Hæres.*, l. I, c. 10.

(1) *Voy.* ÉPAON.
(2) *Chron. cartul.*, édit. Matile, p. 25.

Jésus-Christ; Salutaris, le dix-neuvième, entre 516 et 527; le vingtième, Supérius, de 528 à 539; le vingt et unième, Gundus, de 539 à 550, et le vingt-deuxième, Martin, de 551 à 562-570; et ainsi la fondation de l'évêché remonterait à la première moitié du quatrième siècle, sous le règne de Constantin le Grand ou de ses fils.

II. Translation du siége a Lausanne. Aventicum tombait de plus en plus, tandis que non loin de Vidy, au lac Léman, où se trouvait autrefois le vieux *Lonsonium*, grandissait à vue d'œil une ville qui reçut le nom de *Lausanne*. C'est là que fut transféré le siége épiscopal d'Avenches. Willimann (1) dit à ce sujet : *Marium* (évêque de 573 à 594) *esse volunt qui primus Losannæ sedem collocarit, jussu et auctoritate Hildeberti, Austrasiæ et Burgundiæ regis, qui Guntramno successit, I anno regni ejus Burgundici, quique eam urbem cathedralem esse voluerit.* Childebert commença à établir sa domination en Bourgogne en 593; la même année, le 29 mars, mourut Gontramne; par conséquent la première année du règne de Childebert s'écoula du 29 mars 593 au 29 mars 594. L'évêque Marius mourut à la fin de 594. En outre, l'évêque Marius souscrivit le deuxième concile de Mâcon, en 585, *Marius, episcopus Aventicæ, subscripsi* (2), étant par conséquent encore évêque d'Aventicum. Vers 650, au synode de Châlons-sur-Saône, on voit la signature d'*Arricus, episcopus Ecclesiæ Lausannensis* (3). Ainsi la translation du siége épiscopal eut lieu entre 585 et 650. Suivant la Chronique de Lausanne, *Chronicon cartularii Eccles. Lausann.*, l'évêque Marius fit divers cadeaux à l'église de Lausanne et fut enseveli dans cette ville. Ces circonstances autorisent à croire que le siége épiscopal fut transféré d'Aventicum à Lausanne après le second concile de Mâcon (585) et avant la mort de Marius (594), par conséquent vers la fin du sixième siècle.

III. Anciennes limites de ce diocèse. On peut les induire de documents qui datent de 816 à 1536, et du catalogue des paroisses renfermé dans la Chronique de Lausanne, *Chronicon cartul. Eccles. Lausann.*, de 1228.

Au nord le ressort du diocèse commençait dans les environs d'Attiswyl, près de Flumenthal, et s'étendait à l'extrémité septentrionale de l'Imerthal (canton de Berne), près de Sonceboz et de Pierre-Pertuis, où il touchait au diocèse de Bâle. Une ligne partant de là et allant jusqu'à l'embouchure de l'Aubonne dans le lac de Genève formait la limite occidentale.

Dans le hameau de Beaufond, paroisse des Bois (Porentruy), on voit au bord du Doubs un rocher qui, depuis 2,000 ans, a représenté la borne frontière d'abord entre les Séquaniens, les Rauraques et les Helvétiens, plus tard entre la Franche-Comté, la principauté de Porentruy et le comté de Neuchâtel, et qui sépare aujourd'hui les diocèses de Bâle, de Besançon et de Lausanne, la France et les cantons de Neuchâtel et de Berne.

Au sud la limite était formée par le lac de Genève, de l'Aubonne à la Vevayse. Villeneuve appartenait encore au diocèse de Lausanne, et de là la ligne des frontières allait, par-dessus les Alpes et l'Obersaanen, jusqu'au Grimsel, et séparait le diocèse de Lausanne de celui de Sion. L'Aar formait la limite orientale à partir de sa source jusqu'au Siggerenbach, près de Flumenthal; sur la rive droite de l'Aar s'étendait le diocèse de Constance. Le diocèse comprenait aussi la ville de Soleure et une

(1) *De Rebus Helvet.*, l. I, c. 8.
(2) Mansi, *Coll. Conc.*, IX, 958.
(3) L. c.

partie de son territoire, Berne et la contrée de Berne située sur la rive gauche de l'Aar, Biehl, l'Imerthal; en Franche-Comté, Jongne, Longueville, les comtés de Neuchâtel et de Vallengin, tout le canton de Vaud actuel, le canton de Fribourg, le comté de Greyerz et une partie de l'Oberland bernois. Les limites actuelles embrassent les cantons de Fribourg, de Vaud, de Neuchâtel, et la ville de Berne, avec quelques Catholiques dispersés sur la rive gauche de l'Aar, et Genève, *et est videre miseriam!*

IV. Histoire des évêques et du diocèse. Nous avons nommé plus haut, comme le premier évêque proprement dit, Salutaris; il peut bien avoir eu dix-huit prédécesseurs. Après Supérius et Gundus il faut remarquer S. Marius, évêque de Lausanne en 574. On a de lui une continuation de la Chronique, *Chronicon Prosperi*, de 455 à 581, que Galland a insérée dans sa collection. Il doit aussi avoir écrit la vie de S. Sigismond (1). En 585 il assista au deuxième concile de Mâcon; en 587 il consacra l'église de Paterlingen et transféra le siége d'Avenches à Lausanne. Il mourut en 594, fut enterré dans l'église de Saint-Thyrsus (aujourd'hui une caserne!), et il est vénéré comme un saint dans le diocèse.

Après lui la série des évêques est interrompue, dans la Chronique que nous avons citée, jusqu'au temps de Charlemagne. On a cherché à remplir cette lacune par une liste d'évêques qui ne peut pas supporter la moindre critique. Il est certain que Prothasius administra le diocèse de 640 à 648, qu'Arricus assista au concile de Châlons (649-650), et que Chilmégisile était évêque de Lausanne vers 666. Vers 771 on cite, dans une pièce officielle adressée à l'archevêque de Besançon, un évêque de Lausanne mort depuis peu et son successeur; celui-ci était *clericus regis* (*Caroli*). Un jour que le jeune Charles, durant un voyage, avait grand faim, il lui avait procuré un bon repas, et en avait reçu la promesse d'une récompense dans l'avenir, *quia, si aliquando sibi facultas suppeteret, hoc ei prandium recompensaret.*

A partir de Charlemagne on peut citer, parmi les principaux évêques de Lausanne :

1° Ulrich, évêque jusqu'en 814; c'était un frère d'Hildegarde, femme de l'empereur; il assista, dit-on, au concile de Francfort, en 794;

2° David (827-850), qui fut tué en duel par un seigneur de Tagernfeld;

3° Hartmann (851-878), qui avait été aumônier du mont Saint-Bernard et présida plusieurs synodes diocésains;

4° Boso (892-927), tué par les Hongrois durant la guerre. Ce fut sous son administration que Rodolphe, *roi* de Bourgogne, accorda au chapitre de Lausanne le droit d'élire ses évêques;

5° Éginolph de Kybourg (968-985), qui fut élevé au couvent de Saint-Gall, fit un pèlerinage à Rome, revint à Saint-Gall le 8 mai 982, y resta jusqu'à la Pentecôte, enrichit le couvent de précieuses reliques, fonda des *refectiones pro fratribus*, et fit au monastère donation des biens qu'il possédait à Hunziken (dans le canton de Berne) (1);

6° Hugo (1019-1037), fils de Rodolphe III, roi de Bourgogne; il se nomme, dans un document, *Julius unicus regis*. Il assista à un synode de Lausanne (1030-33) dans lequel les archevêques de Vienne et de Besançon, unis aux évêques de leurs provinces, introduisirent la trêve de Dieu, *treuga Dei;*

7° Burkart d'Oltingen (souche de la maison des comtes de Neuchâtel) (1057-1089), dont Canon, prévôt de Lausanne,

(1) Bolland., 1 mai.

(1) Neugart, *Cod. dipl. Alem.*

écrit : *Erat vir ferus et bellicosus, et habuit uxorem legitimam;* aussi le trouve-t-on parmi les conseillers intimes de l'empereur Henri IV. Il demeura excommunié, même après la soumission de l'empereur, mais finit par se rendre à Canossa, où il fut relevé de l'anathème. Plus tard il se sépara de nouveau du Pape en même temps que l'empereur Henri IV, qui le nomma *cancellarius regni Italiæ*. Il mourut la veille de Noël 1089, durant le siége de Gleichen, sur le champ de bataille, où il portait la sainte croix.

8° Conon de Vinelz, de la maison des comtes de Neuchâtel (1091-1106), fonda l'abbaye de Saint-Jean d'Erlach, colonie des Bénédictins de Saint-Blaise;

9° Gui de Marlanie (1129-1143). On a de lui une lettre courte, mais pleine de sens, adressée à S. Bernard;

10° Amédée de Clermont-Tonnerre (1144-1158), d'une haute naissance, Cistercien de Clairvaux, bon pasteur, homme d'État juste, vénéré comme un saint. On a de lui des *homélies* sur la sainte Vierge.

11° S. Boniface (1231-1239) enseigna la théologie à l'université de Paris, devint écolâtre de Cologne, et fut nommé par le Pape évêque de Lausanne. En 1239 il résigna son siége entre les mains de Grégoire IX, à Anagni. Il mourut en Flandre, le 19 février 1258 ou 59. On le vénère comme un saint dans le diocèse.

12° Guillaume de Champvent (1273-1302), défenseur intrépide des droits de l'Église.

On compte encore onze évêques sur la liste jusqu'en 1431. Puis on cite :

13° Louis de la Palud (1432-40), Bénédictin, successivement abbé d'Ambronay en 1404, de Tournus en 1414. Il assista en cette qualité au concile de Constance, et plus tard, comme député de la nation française, aux conciles de Pavie et de Vienne, en 1432. Nommé par le concile de Bâle évêque de Lausanne, il fut un des prélats les plus actifs du concile, et envoyé, en 1432, à Eugène IV, en 1437 à Constantinople. Il assista comme vice-camérier au conclave qui élut Pape Amédée VIII, duc de Savoie (Félix V), et fut nommé cardinal. Il mourut en 1451.

14° Jean de Prange (1433). En 1440 il permuta son diocèse de Lausanne contre celui d'Aoste avec George de Salmes; en 1445 il devint archevêque de Nice et y mourut peu de temps après.

15° George de Salmes, que nous venons de citer, assista comme électeur, *elector*, au nom de la nation italienne, à l'élévation de Félix V (duc de Savoie) au concile de Bâle, dirigea avec zèle le diocèse de Lausanne, après la permutation que nous venons de rappeler, et publia des constitutions synodales pour la réforme du peuple et du clergé. Les procès-verbaux de ses visites pastorales forment un manuscrit in-fol. qu'on conserve dans la bibliothèque de la ville de Berne. Il mourut en 1461.

16° Jules de la Rovère, neveu de Sixte IV, fut à la tête du siége de Lausanne de 1472 à 1476. Il fut promu cardinal au titre de Saint-Pierre aux Liens, et en 1503 élu Pape sous le nom de Jules III.

V. Époque de la réforme. A dater du treizième siècle les comtes, plus tard ducs de Savoie, cherchèrent à étendre leurs domaines et leurs droits aux dépens des évêques de Lausanne, et à placer dans ce but, par tous les moyens possibles, sur ce siége épiscopal ou des fils ou des créatures de leur maison. D'un autre côté les évêques avaient de tout temps joui de droits considérables sur Lausanne et diverses petites villes du pays de Vaud, droits qui étaient tantôt reconnus, tantôt combattus; le diocèse renfermait d'ailleurs d'autres villes, telles que

Fribourg, Soleure, Murten et la puissante cité de Berne ; enfin les bailliages de Granson et de Tscherlitz (Échallens), qui passaient alternativement de la domination de Berne à celle de Fribourg. Les évêques avaient longtemps résisté aux empiétements des ducs de Savoie et maintenu leurs droits contre les prétentions des villes et des cantons soumis à leur pouvoir temporel. Cependant, vers la fin du quinzième siècle, ces discussions, ces conflits, ces empiétements augmentèrent, s'envenimèrent, et on en vint plusieurs fois aux mains.

L'exemple de l'indépendance de Fribourg et de Berne excita l'envie des bourgeois de Lausanne et les souleva contre leur évêque.

Le duc de Savoie profita de cette opposition et se fit reconnaître seigneur suzerain par les bourgeois de Lausanne. L'évêque, Sébastien de Montfaucon (1517), déjoua ce plan, déclara et démontra qu'il n'avait d'autre suzerain que l'empereur, dont il relevait directement (1518). Lausanne se ligua, contre le gré des évêques, avec les villes environnantes et fit entendre des réclamations de plus en plus impérieuses auxquelles l'évêque, appuyé sur ses droits acquis, ne put prêter l'oreille. Berne, Soleure et Fribourg se mêlèrent de la discussion, s'imposèrent comme arbitres, et se prononcèrent contre l'autorité de l'évêque (1536).

Cependant les nouvelles doctrines des réformateurs s'étaient glissées et impatronisées dans Lausanne et les autres villes de la contrée. Le magistrat de Berne apostasia en 1528 et mit autant de violence que de perfidie à contraindre les Bernois à embrasser la réforme. Soleure courait les plus grands dangers. La réforme devint prépondérante à Neuchâtel ; les bailliages étaient dans la plus grande perturbation. A Lausanne toutefois les bourgeois restaient fidèles à la foi ancienne, tout en refusant de se soumettre à l'autorité de la crosse ; ils aspiraient à la liberté et furent assistés dans leur lutte contre l'évêque par les Bernois. Lausanne fut mis en demeure de témoigner sa gratitude aux magnats de Berne en autorisant un prédicateur bernois à annoncer dans son enceinte la pure parole de Dieu ; mais la ville s'y opposa. Bientôt après, contre le gré de l'évêque, Lausanne fit cause commune avec Berne et Genève contre le duc de Savoie. Les troupes bernoises, qui marchaient sur Genève (1536), occupèrent tout le pays de Vaud, qui appartenait soit au duc de Savoie, soit à *l'évêque*, en laissant toutefois aux habitants la liberté religieuse. L'évêque écrivit à son prévôt de Vevay de demeurer fidèle au duc de Savoie et de lui prêter main forte contre les Bernois. La lettre tomba entre les mains de ces derniers, qui, après avoir remporté la victoire sur le duc de Savoie, songèrent à se venger de l'évêque. Celui-ci prit la fuite à l'approche des troupes bernoises, qui entrèrent dans Lausanne et occupèrent le château, la ville et tout le domaine temporel de l'évêque. Lausanne, après la fuite de son évêque, rêvait de devenir une ville libre ; mais elle eut un triste réveil lorsque la ville de Berne lui signifia, un matin, qu'elle succédait aux droits de l'évêque et lui envoya, en conséquence, le 17 mai, un prévôt. Il en fut de même des autres villes, qui ne firent que changer de maître. Cependant le prédicateur Viret se démenait dans Lausanne, et la liberté religieuse y fut confisquée au profit des novateurs. Berne ne sut pas trouver de meilleurs moyens pour s'attacher ses nouvelles conquêtes, disent ses propres historiens, que d'y introduire la réforme.

Après une discussion publique tenue le 1er octobre à Lausanne, les images furent détruites, les autels furent ren-

versés, la sainte messe fut interdite sous peine de 10 florins d'amende (24 décembre); les nobles, qui résistèrent, furent condamnés au bannissement; le trésor de la cathédrale fut porté à Berne; il se montait à peu près à 2 millions de francs suisses. Le pauvre peuple résista courageusement; les prêtres, à peu d'exceptions près, s'opposèrent aux dévastations tant qu'ils purent, c'est-à-dire jusqu'à ce que tous fussent exilés. L'évêque, Sébastien, qui avait quitté Fribourg et son diocèse, et qui s'était alternativement fixé en France et en Savoie, n'oublia pas toutefois son troupeau; il voulut visiter la partie de son diocèse qui était restée catholique, établir un coadjuteur à Fribourg; mais il ne put réaliser ses desseins.

De 1537 à 1557 plusieurs autres communes des bailliages embrassèrent à la majorité des voix le parti de la réforme. L'évêque Sébastien mourut en 1559-60 à Virieux le Petit, village du val Romey, dans le diocèse de Belley.

Après la réforme on peut remarquer parmi les évêques de Lausanne Jean de Watteville (Wattenwyl), d'une famille distinguée de Berne, dont une branche s'était établie en Bourgogne. Il était abbé de la Charité, fut sacré évêque à Lausanne le 18 avril 1610, et fit, en 1613, son entrée solennelle à Fribourg. Il parvint, par des négociations pacifiques, à établir sa résidence à Fribourg et à exercer sa juridiction suivant les prescriptions du concile de Trente, droit dont les maîtres actuels (1850) de Fribourg contestent l'authenticité.

Jodocus Knab, prieur de Lucerne, administra l'évêché de 1653 à 1658; il soutint également, devant les députés du gouvernement, que le concile de Trente était admis dans son diocèse, même *quoad decreta disciplinaria*.

Jean-Baptiste Strambino, d'une famille noble de Piémont, fut élu en 1662, et devint un véritable réformateur de son Église, un défenseur de ses droits. Vaincu dans la lutte, il fut banni par le gouvernement de Fribourg, et mourut en exil le 29 janvier 1684.

Le siége demeura vacant pendant cinq années. En 1688 Pierre Montenach, prieur de Saint-Nicolas, fut élu évêque. Bernard-Emmanuel de Lenzbourg, abbé d'Altenryf, fut évêque de Lausanne de 1775 à 1792, et, en même temps, pendant la Terreur, administrateur des diocèses de Besançon et de Belley. Jean-Baptiste d'Odet fut un pasteur prudent et zélé (1795-1803). Maxime Gnisolau, Capucin, évêque prudent, énergique et infatigable, fonda un séminaire de ses économies. Pierre-Tobie Yenni de Mirlon fut élu évêque de Lausanne le 20 mars 1825. Sous son administration un bref apostolique du 20 septembre 1829 incorpora au diocèse de Lausanne la ville et 20 cantons catholiques du canton de Genève, et depuis lors il prit le titre d'évêque de Lausanne et de Genève. Mgr Yenni était un prélat éminemment savant, pieux et prudent. Enfin la série des évêques est close de nos jours par Mgr Étienne Marilley, de Châtel Saint-Denis, qui fut d'abord vicaire à Genève, puis directeur du séminaire de Fribourg, curé et archiprêtre de Genève, et nommé évêque, par le Saint-Siége, le 19 janvier 1846.

Les déplorables hostilités dont depuis bien des années l'Église catholique avait à se plaindre dans d'autres cantons se tournèrent également contre l'Église de Lausanne, et son évêque, après la malheureuse issue de la guerre du Sonderbund, fut, en octobre 1848, renvoyé par le gouvernement radical de Fribourg, déclaré destitué par une commission des gouvernements de Berne, Genève, Neuchâtel et Vaud, enfermé dans le château de Chillon, sur le lac de Genève, et de là transporté aux fron-

tières de France, où il reçut l'hospitalité au château de Divonne.

VI. Rapports de Lausanne avec la métropole. Si au troisième siècle il y avait un évêque à Aventicum, ce prélat dépendait vraisemblablement du ressort de Mayence, qui paraît avoir été la métropole de la Germanie supérieure, *Metropolita Germaniæ superioris*. Lorsque la *Provincia maxima Sequanorum*, dont Besançon était la métropole, fut instituée, l'évêque d'Aventicum passa sous la juridiction de ce dernier. Il est certain qu'au neuvième siècle Lausanne était dans le ressort de Besançon et y demeura jusqu'au concordat conclu entre la France et le Saint-Siége au commencement du dix-neuvième siècle (1).

Quelques évêques de Lausanne obtinrent le pallium. Dans un vieux manuscrit des archives métropolitaines de Besançon on indique l'ordre qu'à la consécration d'un nouvel évêque on observe à table : *Ad mensam... hoc ordine sedent : ad dexteram Domini archiepiscopi Lausannensis (episcopus sedeat)* quia utitur pallio, *et per ejus manus consecratur archiepiscopus.*

VII. Division du diocèse.

a. *Au commencement du treizième siècle* (2).

Décanats.	Paroisses.
Lausanne (cathédrale)	20
Avenches	36
Soleure	33
Vevay	40
Neuchâtel	72
Ultra-Venopiam (vers le Jura)	31
Ogo (Hochgau-Oberland Greyerz)	28
Fribor (Fribourg)	16
Berne	29
Total. . .	305

Plus 4 prieurés et chapitres collégiaux à Soleure, Amsoltingen, Saint-Imes et Neuchâtel.

b. *A la fin du quinzième siècle* (1).

Décanats.	Paroisses
Lausanne	2[illegible]
Ultra-Venopiam	2[illegible]
Vevay	4[illegible]
Neuchâtel	6[illegible]
Ogo	2[illegible]
Avenches	8[illegible]
Fribourg	1[illegible]
Kœnitz (en place de Berne)	37
Saint-Imer (en place de Soleure)	31
Total. . .	299

Plus des prieurés et des églises collégiales à Soleure, Neuchâtel, Saint-Imer, Amsoltingen, Berne, Fribourg (depuis 1512), Vallengin (depuis 1505).

c. *En* 1850.

Décanats.	Paroisses.
Stäfis	12
Greyerz	8
Romont	12
Part-Dieu	12
Décanat allemand	11
Avenches	13
Sainte-Croix	10
Saint-Henri	8
Saint-Marius	12
Saint-Prothèse	11
Valsainte	8
Saint-Amédée	11
Neuchâtel	5
Fribourg	1
Total. . .	134

Par conséquent 165 de moins qu'avant la réforme, *heu prisca fides!*

VIII. Couvents et hôpitaux (2).

A. *Benédictins*, *Congrégation de Cluny*.

1. Romain-Moutier (canton de Vaud), fondé vers 460-470, passa en 640 entre les mains des disciples de S. Colomban, en 929 entre celles de Cluny, sous l'administration de l'abbé Odon. Il avait 7 à 8 petits prieurés sous sa dépendance. Il fut aboli en 1537.

2. Päterlingen (canton de Vaud), fondé vers 962 par la reine Berthe, agrandi

(1) *Voy.* Besançon.

(2) Voir *Chron. cartul. Eccles. Laus.*

(1) Voir *Lausanna christiana*, de l'évêque de Lenzbourg. *Cod. manuscr.*

(2) D'après les chroniques et les actes.

par l'impératrice Adélaïde, sa fille, séjour de prédilection de S. Odilon, abbé de Cluny, avait plusieurs prieurés sous sa juridiction; il fut aboli en 1537.

3. Bévay (canton de Neuchâtel), fondé en 998-1005, aboli en 1530.

4. Rüeggisberg (canton de Berne), fondé vers 1074, incorporé dans la collégiale de Berne par le Pape en 1485.

5. Munchenweiler (canton de Berne), fondé en 1085, incorporé à la collégiale de Saint-Vincent de Berne en 1485.

6. Rougemont (canton de Vaud), fondé entre 1073 et 1085, aboli en 1556-1558, lorsque Berne conquit une partie de la comté de Greyerz.

7. Corcelles (canton de Neuchâtel), fondé en 1092, aboli en 1530.

8. Ile de Saint-Pierre, sur le lac de Biel, fondé en 1107, attribué en 1485 à la collégiale de Berne.

B. *Congrégation de Savigny.* Elle comptait les prieurés de :

1. Lutry, près de Lausanne, fondé en 1025, aboli en 1537.

2. Broc (canton de Fribourg), fondé dès la plus haute antiquité, attribué en 1577 à la collégiale de Saint-Nicolas de Fribourg.

3. Cossonay (canton de Vaud), fondé en 1096, aboli en 1536.

4. Saint-Christophe (canton de Vaud), fondé avant 1250, uni avant 1405 à Cossonay et aboli en même temps.

C. *Congrégation de la Chaise-Dieu* (*Casa Dei*), en Auvergne. Elle comptait les prieurés de :

1. Vauxtravers (*Vallis transversa*) (canton de Neuchâtel), fondé vers 1178.

2. Grandson existait déjà en 1202. De l'abbaye de Molesmes dépendaient les prieurés de Saint-Sulpice, près de Lausanne, les prieurés bénédictins de Berlai, Blonay, Burier, Colombier et Dalley.

D. *Congregatio Fruttariensis.* Elle possédait l'abbaye de Saint-Jean d'Erlach, dans le comté de Neuchâtel, fondé en 1090 et 1106, aboli par les seigneurs de Berne en 1528, et les couvents cisterciens suivants :

1. Montherond, fondé en 1115 près de Lausanne, aboli en 1536.

2. Haute Crète, *Alta Crista*, fondé en 1134, aboli en 1536.

3. Haute Rive, *Alta Ripa*, Altenryf, fondé en 1137, aboli en 1848 par le gouvernement radical de Fribourg.

De plus les couvents de femmes qui suivent :

1. Wegerau, près de Fribourg, fondé en 1255, qui existe encore.

2. Fille-Dieu, près de Romont, fondé en 1265, qui existe encore.

3. Bellevaux, près de Lausanne, et

4. Voix-Dieu, près de Fribourg.

D. *Chartreux.*

1. Valsainte (canton de Fribourg), fondé en 1294, aboli, avec l'autorisation de Pie VI, en 1778.

2. La Part-Dieu, fondé en 1307, aboli dans la guerre du Sonderbund, en 1848.

3. La Lance (canton de Vaud), fondé en 1320 et aboli par les seigneurs de Berne en 1538.

E. *Ordres religieux et militaires.*

a. *Saint-Jean de Jérusalem.*

1. Monbreloz, canton de Fribourg.
2. Pela, près de Lausanne.
3. Orbe, en Croze.
4. Magnadnus, près de Fribourg.
5. Saint-Jean des Prés, à Fribourg.
6. Lachaux, canton de Vaud.

b. *Hospitaliers du Saint-Esprit.*

1. Maison à Neuchâtel.
2. Id. à Berne.
3. Id. à Lausanne.

c. *Les Frères de l'ordre Teutonique, Fratres Teutonici.*

1. Fräschelz (canton de Fribourg).

2. Könitz, près de Berne, maison fondée en 1227, survécut aux malheurs de la réforme, subsista jusqu'en 1729, année où le gouvernement de Berne confisqua ses biens, montant à 240,000 florins.

3. L'hôpital de la Ville neuve, sur le lac de Genève, est occupé par des *Chanoines réguliers*.

F. *Carmes*.

Un couvent entre Lausanne et Moudon.

E. *Augustins*.

1. Couvent de Fribourg, occupé par les Ermites de Saint-Augustin depuis 1224; c'est là qu'au seizième siècle demeura le célèbre P. Courad Trégarius. Aboli en 1848.

2. Couvent de chanoines réguliers de Saint-Augustin de Saint-Marius, à Lausanne.

3. Id., à Interlaken (c. de Berne).
4. Id., à Könitz, près de Berne.
5. Id., à Därstetten.
6. Id., à Münchenkappeln.

7. *Chanoinesses de Saint-Augustin*, à Interlacken.

8. Id., à Frauen-Kappeln.

9. Prieuré de chanoines réguliers du mont Saint-Bernard, à Sivay (canton de Fribourg).

10. Id., à Semsales (canton de Fribourg).

11. Id., à Montpréveyres (canton de Vaud).

12. Bettens (canton de Vaud).
13. Estoi, id.
14. Bière, id.
15. Avry-devant-Pont (canton de Fribourg).
16. Favernach, id.

Les mêmes religieux soignent aussi les hôpitaux de Vevay, Boren, Moudon, la Tour et Fribourg.

F. *Antonins*, — à Berne.

G. *Prémontrés*.

1. Lac de Joux (canton de Vaud).
2. Humilimont (canton de Fribourg).
3. Fontaine-André, près de Neuchâtel.
4. Gottstatt, *Locus Dei* (canton de Berne).

Et des couvents de femmes à :

1. Bellevaux, près de Lausanne.
2. Rueyres (canton de Fribourg).
3. Poret, id.

H. *Franciscains*.

1. Fribourg. 5. Grandson.
2. Berne. 6. Orbe.
3. Lausanne. 7. Morges.
4. Soleure. 8. Yverdun.

Clarisses, à

Vevay, Orbe et Soleure.

Béguines, à

Berne, Fribourg, Soleure.

I. *Capucins*.

1. Fribourg, depuis 1609.
2. Boll.
3. Romont et Landeron, canton de Neuchâtel (hospices), qui tous subsistent encore.

Capucines.

1. Fribourg. 2. Soleure.

J. *Dominicains*.

1. Stäfis. 2. Berne.

K. *Jésuites*.

1. Fribourg, collége fondé en 1581, qui subsista jusqu'à l'abolition de l'ordre par le Pape Clément XIV; il fut rétabli en 1818; en 1828 on y adjoignit un grand pensionnat qui était indépendant du collége et avait une réputation européenne. Tous deux succombèrent aux violences du radicalisme suisse, en 1847.

2. Stäfis, petit gymnase.

L. *Visitandines*.

1. Fribourg. 2. Soleure.

M. *Ursulines.*

1. Fribourg. 2. Stäfis.

• N. *Rédemptoristes.*

Valsainte, abandonné par les Trappistes, fut occupé par les Rédemptoristes en 1818; mais en 1828 ils se transportèrent à Tschoupern, dans le décanat allemand (Fribourg); en 1828 ils prirent possession du vieux séminaire de Fribourg, bâtirent, en 1840, une nouvelle maison, et, en 1847, sous prétexte d'être des affiliés des Jésuites, furent chassés par le parti dominant de Fribourg.

O. *Dames du Sacré-Cœur.*

Elles vinrent, en 1830, dans le canton de Fribourg, achetèrent plus tard un château et des terres à Montet, près de Stäfis, où elles ouvrirent une école primaire et fondèrent une institution de jeunes filles. Elles en furent plus tard chassées par l'intolérance radicale, sous prétexte d'être affiliées aux Jésuites.

P. *Sœurs de Charité.*

En 1842 elles furent appelées à Fribourg par Mgr. Yenni, qui leur confia la maison des orphelines fondée par la comtesse de la Poype; elles soignaient aussi les pauvres malades dans les maisons, les enfants des écoles de Toray et de Saint-Aubin; mais elles ne trouvèrent pas grâce devant les radicaux, vainqueurs en 1847, et furent chassées.

Q. *Sœurs grises.* Elles soignent encore l'hôpital de Fribourg.

R. *Frères de Marie.* Lorsqu'en 1835 on s'aperçut des ravages que faisaient les maîtres d'école radicaux, le doyen Æby appela les Frères de Marie d'Alsace à Fribourg, et leur confia une école qui surpassa bientôt par ses résultats l'école municipale. Mais ils furent chassés, comme les religieux dont nous avons parlé jusqu'à présent, toujours sous le fameux prétexte d'affiliation aux Jésuites.

S. *Frères des Écoles chrétiennes.* Écoles primaires à Stäfis, à Châtel-Saint-Denys. Chassés en 1847 comme affiliés aux Jésuites.

T. *Sœurs de Saint-Joseph et du sacrifice de Marie.* Écoles à Châtel-Saint-Denys, à Boll, à Lausanne.

Ainsi ces nombreux instituts catholiques, ces maisons florissantes de tous ordres, ces écoles fortes et sûres, tout fut à peu près emporté par le vent de la réforme au seizième siècle ou par le souffle du radicalisme au dix-neuvième.

IX. Pouvoir temporel des évêques de Lausanne (1). Il ne s'étendait que sur une partie relativement médiocre du diocèse, augmenta ou diminua avec les circonstances, et fut à son apogée au milieu du onzième siècle.

En 1011, Rodolphe III, roi de la Bourgogne transjurane, donna à l'évêque de Lausanne le comté de Vaud, *comitatum Waldensem*, qui embrassait, d'après un diplôme de Henri III de 1079, toutes les possessions appartenant antérieurement au duc Rodolphe, et situées entre la Saane, le mont Saint-Bernard, le pont de Genève, le Jura et les Alpes. Après plusieurs mutations, les possessions immédiates de l'évêché furent les suivantes : Lausanne et les villages du ban de la ville; la Vaux et les villages et hameaux de ce cercle; Avenches (Wifflisbourg), première résidence des évêques; Lucens, Curtilles et Villarzel, situés entre Päterlingen et Moudon; puis Bulle Albeuve et la Roche (dans le comté de Fribourg).

Outre ces domaines immédiats, l'évêché possédait diverses seigneuries

(1) Voir *Recueil des chartes, statuts, etc., concernant l'ancien évêché de Lausanne*, par Frédéric de Ginzings La Sarra et F. Forrel; dans le t. VII des *Mémoires* publ. par la Société doctr. d'histoire de la Suisse romande, Lausanne, 1846.

données en fief, et dont les feudataires étaient les plus nobles du pays, les maisons les plus puissantes, telles que les comtes de Savoie, de Greyerz, de Faucigny, de Neuchâtel, de Kybourg, de Montfaucon, etc.

Le chapitre de la cathédrale possédait aussi des domaines considérables; ainsi une bulle du Pape Lucius III, de 1182, nomme parmi ces biens trente églises et onze villages et hameaux (*villas*), outre d'autres domaines de moindre importance. Les évêques de Lausanne dépendaient directement de l'empire; ils exerçaient leur droit de souveraineté, *regalia*, au nom de l'empereur. Ils choisissaient pour les protéger leur patron et avocat, *advocatus*, auquel ils abandonnaient le tiers des amendes, parmi les personnages les plus considérables du pays, tels que les comtes de Génevois, les ducs de Zähringen, les seigneurs de Faucigny, de Kybourg, etc. Ceux-ci très-souvent vendirent entre eux ce droit de patronage ou cherchèrent à le rendre héréditaire dans leurs familles. Lorsque la maison de Savoie étendit son autorité et ses possessions dans le pays de Vaud, Jean de Cossonay, évêque de Lausanne, fut obligé d'abandonner la moitié de ses droits souverains, en 1260, au comte Pierre de Savoie. Les comtes de Savoie obtinrent aussi, dès 1343, le droit d'envoyer à Lausanne un commissaire ou un juge, qui décidait en appel, il est vrai au nom de l'évêque. Avec le cours des temps ils empiétèrent de plus en plus sur les droits des évêques, qui résistaient avec plus ou moins de succès. Lors des différends qui naquirent entre les évêques et leurs sujets, les ducs de Savoie surent maintenir leur influence, et cherchèrent surtout, en 1517, à faire prévaloir leur prétendue suzeraineté sur Lausanne; mais ils échouèrent en ce point. Enfin, en 1526, Lausanne, ayant contracté alliance avec Berne et Fribourg, ne reconnut plus le juge institué par le duc de Savoie et rompit à jamais avec la Savoie elle-même. Ainsi le pays dut surtout aux évêques de n'être pas tombé sous la domination étrangère. On sait la reconnaissance que les évêques en recueillirent.

X. Organisation et forme du gouvernement. On peut la déduire, dans ses traits principaux, des *Recognitiones præpositi Lausannensis Arducii* de 1144. Toute la ville de Lausanne et ses environs étaient la propriété libre de l'Église de Lausanne, *dos et allodium*. Les chanoines eurent d'abord le droit d'élire l'évêque, droit auquel anciennement le peuple eut quelque part; mais, à la suite de nombreux abus, les Papes restreignirent cette part populaire. Après la réforme, les évêques de Lausanne touchant une pension des ducs de Savoie, le duc eut le droit de présenter au Saint-Siége un ou plusieurs candidats; plus tard le Saint-Siége seul se réserva la nomination. L'évêque de Lausanne tenait son droit de souveraineté temporelle du roi des Romains, comme il est dit dans les *Recognitiones* : *A rege tenet regalia, quæ sunt stratæ, pædugia, vendæ, nigræ sylvæ, moneta, mercata, banni veteres vel de communi consilio constituti, cursus aquarum, fures, raptores.*

Le pouvoir de l'évêque était limité par celui des états (clergé, noblesse, bourgeoisie), qui formaient le *Placetum generale* ou la *grande cour séculière*.

Il fallait que l'évêque obtînt leur consentement pour établir de nouveaux statuts, pour édicter des peines nouvelles, frapper monnaie ou exercer la haute justice. L'assemblée générale se tenait tous les ans, sous la présidence du syndic épiscopal (*advocatus*), pendant trois jours du mois de mai, à Lausanne. La force

armée était obligée de marcher à l'appel de l'évêque, pendant un jour seulement à ses dépens; si l'expédition durait plus longtemps, il fallait l'autorisation de l'assemblée, et c'était l'évêque qui supportait les frais. Il y avait divers priviléges de juridiction. Les chanoines et les membres du clergé n'étaient soumis qu'aux tribunaux ecclésiastiques; les chevaliers, les nobles, les hommes d'armes ne pouvaient être cités que devant la cour de la noblesse. La cité ou la partie de la ville où résidait l'évêque avait aussi des immunités locales et personnelles. Il y avait plusieurs tribunaux ecclésiastiques : *curia officialis, curia capituli, curia decanorum,* et la curie des divers prieurés du diocèse; on pouvait en appeler à la curie métropolitaine de Besançon, et de celle-ci au Saint-Siége.

Les revenus du diocèse montaient, avant la réforme, à 160,000 écus (de 2 francs suisses); mais le change de Lausanne variait souvent, et le professeur Guillemin évalue la somme précitée à 30,000 écus d'or.

Après la réforme, l'évêque conclut avec le gouvernement de Fribourg une convention en vertu de laquelle il touchait annuellement une certaine somme, sur une partie des revenus de la chartreuse de Valsainte abolie. Les revenus actuels de l'évêque ne doivent guère s'élever à plus de 4 à 6,000 francs suisses, et les fondations qui assurent ce revenu ont été mises sous le séquestre par le gouvernement de Fribourg en 1848. Le chapitre subit diverses modifications dans son organisation, avec le cours du temps. Au dixième siècle le clergé de la cathédrale vivait en commun sous la direction du prévôt. En 1228 le chapitre se composait de 30 chanoines (10 prêtres, 10 diacres, 10 sous-diacres). Les dignitaires étaient le prévôt, le chantre, le trésorier et le sacristain. Leurs revenus montaient, suivant le *Chroniqueur*, à 4,000 écus d'or. En 1536 il y avait 30 chanoines avec 24 chapelains, dont 2 ou 3 seulement apostasièrent; les autres abandonnèrent Lausanne.

Aujourd'hui l'évêque n'a ni chapitre, ni cathédrale; il n'a que deux ou trois vicaires généraux, un chancelier, un secrétaire, un avocat civil et un huissier; de plus, un conseil épiscopal composé de huit membres, dont un official et un promoteur fiscal.

GREITH.

LA VALETTE (JEAN PARISOT DE), grand-maître de l'ordre de Malte, mérita la reconnaissance de l'Église par l'héroïsme avec lequel il défendit le plus important boulevard de l'Occident et combattit pour la foi et le salut de la chrétienté.

Né en 1494 d'une très-ancienne famille, il était entré de bonne heure dans l'ordre des chevaliers de Saint-Jean, et s'était tellement distingué par la hardiesse de ses expéditions maritimes sur les galères de l'ordre, le long des côtes de la Méditerranée, qu'il était devenu la terreur des infidèles. En 1557, après la mort de Claude La Saugle, il fut nommé le quarante-huitième grand-maître. Bientôt l'âme du pieux et héroïque grand-maître anima l'ordre tout entier. Dans l'espace de cinq années les chevaliers de Malte enlevèrent aux Turcs cinquante grands navires, sans compter une foule de petits bâtiments qui tombèrent entre leurs mains. Ces pertes irritèrent le sultan Soliman, qui jura la ruine de Malte. Le 18 mai 1565 la flotte turque parut en pleine mer devant Malte; elle se composait de 159 bâtiments, montés par 30,000 janissaires et spahis, qui furent renforcés plus tard. Le siége dura quatre mois, et les Chrétiens de Malte, qu'on laissa sans aucun secours, coururent les plus grands dangers. La forteresse sembla maintes fois ne pouvoir plus résister,

tant les attaques de l'ennemi étaient fréquentes et furieuses; mais l'héroïque grand-maître disait : « Puis-je, à soixante et onze ans, mourir d'une mort plus glorieuse que de succomber avec mes frères au service de Dieu et pour la défense de notre sainte religion? » Cette disposition, il sut la communiquer à tous ses compagnons d'armes. Le fanatisme turc succomba devant cette intrépidité; au bout de quatre mois les Turcs furent obligés de lever le siége, après avoir perdu 20,000 hommes devant les murailles de la citadelle. Toute l'Europe applaudit au héros qui, n'ayant d'appui que lui seul, avait délivré l'Occident du voisinage dangereux de son ennemi héréditaire et sauvé la basse Italie d'une invasion infaillible.

La Valette mourut le 21 août 1568.

Cf. De Thou, *Historia sui temporis ad ann.* 1565.

Un autre *La Valette* connu est le Père de la Compagnie de Jésus qui, par le commerce qu'il fit, contrairement aux règles de son ordre et aux prescriptions de Benoît XIV, fut l'occasion prochaine de la ruine des Jésuites en France.

Voyez l'article Jésuites.

Kerker.

LAVEMENT DES MAINS *durant la sainte messe.* Il a lieu, conformément au Missel, après l'Offertoire. L'*Ordo Romanus*, VI, nº 9, ajoute à l'exposition du rit l'explication suivante : « Les Pères ont ordonné cette cérémonie afin que le prêtre qui touchera le pain consacré purifie ses mains des restes du pain matériel qu'il a reçu des laïques. » Nous admettons parfaitement que le contact des offrandes des fidèles fût l'occasion prochaine du commandement de laver les mains en cet endroit; mais nous ne considérons ce motif ni comme l'unique, ni comme le principal.

De même que d'autres cérémonies du culte, à côté de leur signification physique et matérielle, ont un sens plus élevé, sont des symboles de choses spirituelles et divines, de même le lavement des mains durant la sainte messe a toujours été considéré comme une figure sensible de la pureté intérieure et comme un avertissement donné au prêtre de n'offrir le saint Sacrifice que dans les dispositions morales les plus saintes. Ainsi on lit dans les Constitutions apostoliques (1) : « Le sous-diacre verse au prêtre de l'eau pour laver ses mains, ce qui est un symbole de la pureté des âmes dévouées à Dieu. » S. Cyrille de Jérusalem non-seulement adopte cette explication, mais il rejette toutes les autres. La catéchèse (2) dans laquelle il explique aux nouveaux baptisés la liturgie commence par le lavement des mains, au sujet duquel il dit : « Vous avez bien vu le diacre offrant au prêtre officiant et à ceux qui entourent l'autel l'eau pour le lavement des mains; non pas qu'ils en aient besoin pour la propreté du corps, en aucune façon, car on n'entrerait pas dans l'Église si l'on était corporellement impur. Le lavement des mains est un symbole qui vous rappelle que vous devez être exempts de tout péché, de toute injustice. Les mains sont le symbole de l'action, et voilà pourquoi nous représentons, en les lavant, la pureté de nos actions. N'avez-vous pas entendu David qui dévoilait ce mystère et disait, dans un esprit prophétique : *Lavabo inter innocentes manus meas, et circumdabo altare tuum, Domine?* Ainsi en se lavant les mains on marque qu'on s'affranchit des péchés. »

Les versets du Psaume 25 (3) que le Rituel romain met dans la bouche du prêtre, pendant qu'il se lave les mains, montrent clairement que cette cérémonie doit, dans l'intention de l'Église,

(1) L. VIII, c. 11.
(2) *Catéchèse* XXIII. *Mystagogica* V
(3) 6-12.

etre comprise comme le symbole d'une pureté parfaite, par conséquent comprise comme l'ont entendue les Constitutions apostoliques et S. Cyrille.

Cependant les exégètes n'en sont pas demeurés à cette explication simple et naturelle. Comme on ne se lave pas les mains tout entières, mais seulement l'extrémité du pouce et de l'index de chaque main, ils prétendent que cela signifie qu'il faut être affranchi des moindres fautes avant d'oser célébrer les saints mystères. C'est ainsi que l'entend l'auteur du livre de la Hiérarchie ecclésiastique (1) quand il dit : « Le lavement se fait, non pour cause d'impureté, ce à quoi on a déjà pourvu auparavant, mais en signe de l'obligation où est l'âme d'être exempte de la moindre tache; c'est pourquoi le prêtre ne se lave que l'extrémité des doigts et non les mains. »

S. Thomas d'Aquin (2) propose la même interprétation, mais sans s'y arrêter; il remarque qu'en opposition avec le rit de la loi ancienne, qui prescrivait aux prêtres de se laver les mains et les pieds, l'Église ne prescrit que le lavement des mains, parce qu'il est plus facile à faire et suffit pour symboliser parfaitement la pureté complète de l'âme, en tant que la main est l'organe des organes, *organum organorum*, et que toutes les actions sont attribuées aux mains. Dans la main, veut-il dire, se concentre en quelque sorte l'activité humaine ; elle représente l'homme tout entier; ce qui fait que le lavement des mains est tout à fait propre à représenter la pureté de l'homme en général. Depuis le livre de la Hiérarchie ecclésiastique on en a communément appelé au lavement des pieds durant la dernière cène et à la parole du Sauveur : « Celui qui est lavé n'a plus besoin que d'avoir les pieds lavés, il est pur du reste, » pour motiver cette interprétation. S. Augustin (1), et après lui le vénérable Bède, S. Bernard, Robert de Deutz, etc., etc., enseignent que le lavement des pieds indique la purification des péchés véniels, c'est-à-dire que le Sauveur a voulu faire entendre qu'il faut que la purification en somme ait précédé le moment où l'on approche de sa table, et qu'il ne s'agit plus alors que d'être lavé des fautes légères... Mais il est assez difficile de comprendre comment on prétend faire accorder cette explication avec les paroles du Christ : « Celui qui est lavé... est *tout à fait pur*. »

En outre, cette interprétation a contre elle des autorités considérables (2). S. Ambroise, par exemple, voit dans le lavement des pieds une figure du Sacrement, qui ôte à la concupiscence, subsistant dans celui qui est baptisé, tout pouvoir de lui nuire. S. Cyprien (3), ou l'auteur, quel qu'il soit, du discours sur le lavement des pieds qui lui est attribué, pense que cette cérémonie préfigure le sacrement de Pénitence, et que les paroles du Christ signifient que celui qui est lavé, c'est-à-dire baptisé, est devenu tout à fait pur et n'a plus besoin d'être baptisé de nouveau, mais qu'il a besoin de se laver les mains, c'est-à-dire de se purifier, par la pénitence, des péchés qu'il contracte chaque jour dans le contact et le commerce du monde.

Cette diversité d'interprétations prouve qu'on n'est pas en droit d'en appeler au lavement des pieds pour justifier l'explication donnée. L'argument tiré de ce qu'on ne lave que l'extrémité des doigts est tout à fait insuffisant; les

(1) *Voy.* DENIS L'ARÉOPAGITE, et Cave, *Hist. littér.*, t. I, sæc. IV.

(2) *Summa*, p. III, quæst. 83, art. 5 ad 1.

(1) *In Joann. Tract.*, 56.

(2) *De Mysteriis*, c. 6, n. 32. Cf. *Expos. in Ps.* 48, n. 9, et *de Sacramentis*, l. III, c. 1, n. 7.

(3) *Opp. per Erasmum Rotterd.*, Basil., 1530, p. 451 sq.

doigts représentent la main, comme, dans le Baptême, la tête ou l'occiput représente le corps tout entier. Celui qui veut se laver de manière à se purifier tout le corps ne peut sans doute pas prendre un membre ou une partie pour le tout, il faut qu'il mette toutes les parties de son corps en contact avec l'eau; mais quand le lavement n'a pas pour but la purification corporelle, et qu'il n'est qu'un symbole de purification intérieure, spirituelle, il suffit évidemment que l'on indique ce que l'on veut opérer. Dans les cérémonies symboliques tout dépend du sens attaché au symbole. Il est par conséquent puéril d'avoir en horreur, comme certains écrivains, Le Brun, M. Lecourtier, d'écrire lavement des mains, et d'avoir soin de mettre *lavement des doigts*, outre que cela est contraire à l'usage de l'Église.

Quelquefois le lavement des mains durant la sainte messe est appelé *Lavabo*, d'après le premier mot du psaume que le prêtre récite en se lavant les mains. Tandis que l'Ordo romain ne parle que du lavement des mains après l'Offertoire (nº 14), Guillaume Durand (1) parle d'un autre lavement qui a lieu avant l'Offertoire. Dans le rit de Milan il a lieu avant la Consécration. Après les mots *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini Nostri Jesu Christi*, le prêtre va du côté de l'Épître, se lave en silence les mains, et revient immédiatement au milieu de l'autel. D'après les missels de 1494 et 1560 on devait réciter le 6e et le 7e verset du Ps. 25. Le rit mozarabique place le lavement des mains à peu près au même endroit que le rit romain, c'est-à-dire après l'Offertoire, et ordonne la récitation des versets 6, 7 et 9 du Ps. 25. Dans la liturgie grecque et slavo-grecque le *Lavabo* est une partie de la προσκομιδή (1); il suit immédiatement le moment où le prêtre revêt les ornements sacrés et est accompagné de la récitation des mêmes versets du Ps. 25. Dans la liturgie des Arméniens le *Lavabo* vient également après la prise des ornements, mais il se fait à l'autel, tandis que, chez les Grecs, c'est à la prothésis (crédence préparatoire) qu'il a lieu. Le prêtre récite alternativement avec le diacre les versets du Ps. 25. Il commence avec l'antienne *Lavabo inter innocentes manus meas et circumdabo altare tuum, Domine*. Le diacre continue : *Ego autem in innocentia mea ingressus sum, redime me et miserere mei*. Le psaume se termine par la doxologie, et la messe commence.

(1) *Rationale*, l. IV, c. 30.

LAVEMENT DES PIEDS ET DES MAINS CHEZ LES HÉBREUX. *Voy.* PURIFICATION CHEZ LES HÉBREUX.

LAVEMENT DES PIEDS LE JEUDI SAINT. L'usage suivant lequel, le jeudi saint, à la fin de l'office du matin, on lave les pieds à douze pauvres, date des temps les plus reculés du Christianisme et est devenu une cérémonie consacrée dans la liturgie (2). Il remonte d'ailleurs jusqu'au Christ même (3), qui, après la Cène, lava les pieds à ses disciples et en même temps leur ordonna d'imiter son exemple. C'est pourquoi cette cérémonie se nomme, dans le langage de l'Église, *Mandatum*, aussi bien que *Pedilavium*. On peut voir dans les écrits de S. Justin, de Tertullien, etc., que, dès les temps apostoliques, l'exemple du Sauveur et ses ordres furent suivis. On lit dans le troisième concile de Carthage de 397, canon 23, que le jeudi saint était une grande solennité; on trouve le même témoignage dans l'*Epi-*

(1) Προσκομιδή, action d'apporter, d'importer, d'introduire, l'introduction, la préparation.

(2) Cf. S. Bernard, *de Cœna Domini;* S. Ambroise, *de Mysteriis*, c. 6, n. 32; *de Sacramentis*, l. III, c. 1.

(3) *Jean*, 13, 5, 14.

stola 118 *ad Januarium* de S. Augustin (1), qui fait expressément mention du lavement des pieds à ce jour. Dans certaines Églises on réputait cette cérémonie si sainte qu'on la croyait en rapport intime et nécessaire avec la solennité de la Cène. Le dix-septième synode de Tolède excluait même de la sainte communion ceux qui refuseraient de laver ou de se laisser laver les pieds le jeudi saint (2).

Il ne faut pas confondre avec le lavement des pieds du jeudi saint la coutume parfois suivie de laver les pieds aux catéchumènes avant le Baptême, ce qui n'était qu'une cérémonie préparatoire du sacrement. Dans certaines églises on rencontre le *pedilavium* des catéchumènes, dans d'autres le *capitilavium*, qui était d'ailleurs en usage le dimanche des Rameaux, comme acte préparatoire du Baptême de Pâques. De là le nom du dimanche des Rameaux, appelé aussi *Dominica Capitilavii.* S. Augustin fait expressément mention de l'usage de laver les pieds aux catéchumènes dans sa lettre à Janvier, chap. 18, ainsi que S. Ambroise (3). Cette cérémonie était principalement pratiquée dans l'Église gallicane, dont les anciens missels renferment certaines prescriptions pour laver les pieds des catéchumènes, *ad pedes lavandos* (4).

Voici comment se passe, suivant la liturgie, le lavement des pieds du jeudi saint : l'évêque, revêtu d'une chape bleue, s'approche de l'autel, accompagné du diacre et du sous-diacre. Le diacre chante l'Evangile de S. Jean, 13, 1-14. L'évêque baise le livre des Évangiles, dépose la chape, s'enveloppe d'un linge blanc en toile de lin, se rend auprès des douze personnes dont il doit laver les pieds, s'agenouille, à l'exemple du Sauveur, devant chacun d'elles, leur lave le pied droit dans un bassin que tient le sous-diacre, leur essuie le pied avec un linge et le baise. Pendant qu'il fait successivement la même opération aux douze, le chœur chante le *Mandatum :* « Je vous donne un commandement nouveau, » auquel sont ajoutés des versets des Psaumes. Le lavement achevé, l'évêque dépose le linge dont il est enveloppé, revêt la chape, dit le *Pater* et quelques versets auxquels le chœur répond. La cérémonie se termine par l'oraison du jour chantée sur un ton solennel.

Dans les couvents, surtout de l'Église grecque, les archimandrites ou les abbés lavent les pieds ordinairement aux douze plus anciens religieux. Les princes catholiques, par exemple l'empereur d'Autriche, les rois d'Espagne, de Naples, de Bavière, lavent aussi, le jeudi saint, les pieds à douze pauvres vieillards, leur donnent un repas et des aumônes, en mémoire de l'humilité, de la clémence, de la miséricorde de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

BUCHEGGER.

LAVANT. *Voyez* CARINTHIE.

LAVATER (JEAN-GASPARD) naquit à Zurich le 15 novembre 1741. Tandis qu'il fréquentait le gymnase académique, Bodmer exerça une grande influence sur le talent qu'il révélait pour la poésie. Après avoir achevé ses études de philosophie et de théologie, il partit en 1761 pour Leipzig et Berlin, accompagné par P. Hess et H. Fussli, pour faire la connaissance du prédicateur Spalding, chez lequel il demeura pendant quelques mois. De fréquents rapports avec les savants que Lavater apprit à connaître durant ce voyage lui fournirent dès lors matière aux observations physiognomoniques dont il s'occupa spécialement plus tard.

(1) Né en 354, † 430.

(2) *Voir* Binterim, *Mémorab. de l'Église cath.*, t. V, p. I, p. 204.

(3) L. III, *de Sacram.*, c. 1.

(4) Jul. Laur. Selvaggio, *Antiq. Christ. institutiones*, l. III, p. 32.

De retour dans sa ville natale il devint diacre en 1769, en 1775 curé de l'église des Orphelines de Zurich, et quelques années plus tard curé de l'église de Saint-Pierre. Il mourut le 2 janvier 1801, d'une blessure qu'il avait reçue en 1799, à l'entrée de Masséna à Zurich, d'un soldat français qui avait tiré sur lui.

Lavater était un homme de beaucoup de talent; il ne s'en servit que pour le bien; c'est ce dont témoignent ses nombreux écrits, dont nous citerons : *Méditations générales sur les Évangiles*, Dessau, 1783; *Moelle de la morale chrétienne*, Bâle, 1790; *Pilate; Manuel des Malades; Prières du matin et du soir; Sermons*, et *Œuvres posthumes*, publiées par Gessner, Zurich, 1801; *Chants helvétiques*, et une multitude de *Cantiques spirituels* et de *Poëmes* plus étendus.

Lavater trahit dans tous ses ouvrages religieux et théologiques une direction contemplative, mystique et enthousiaste. Celui qui veut posséder Dieu, dit-il, il faut qu'il le possède vivant, et celui-là seul le possède vivant qui en est aussi certain par son expérience intime que s'il avait été avec lui en une correspondance permanente et visible. Cette union avec Dieu et le Christ est le propre du vrai fidèle. Il attribuait une immense puissance à la prière, qui devait toujours réussir en tout; car les actions extérieures et positives sont les conséquences nécessaires de toute véritable prière. On comprend dès lors que Lavater accordât une confiance entière à l'exorciste Gassner; il était de bonne foi (et sa bonne foi mérite notre respect) quand il cherchait à gagner à sa croyance ceux qui l'entouraient et ne ménageait aucun moyen de hâter la venue du règne de Dieu sur la terre.

Mais ce qui a rendu Lavater plus célèbre que ses travaux théologiques, ce sont ses *Fragments physiognomoniques* pour servir à la connaissance des hommes et à la charité fraternelle. Lavater expose avec une rare sagacité la valeur des traits du visage et des caractères de la physionomie. Malgré son intelligence, son expérience, la délicatesse et la richesse de ses observations, il tombe dans une exagération souvent ridicule, comme, par exemple, quand il fait du nez le critérium principal de ses jugements. « Il y a, dit Gœthe, dans les écrits de Lavater, le mélange le plus singulier de force et de faiblesse, de profondeur de pensée, d'aveugle illusion, de noblesse et de ridicule. »

Lavater ne se contentait pas de remplir son ministère pastoral à *Zurich*; il voyageait beaucoup, prêchait partout, et sa parole spirituelle, touchante et vigoureuse, les charmes de sa personne exerçaient une immense influence sur les grands et les petits qui accouraient pour l'entendre. « Sa brûlante imagination, dit *Schröckh*, qui entraînait souvent sa raison au delà des justes bornes, ne lui permettait pas d'être un prédicateur véritablement pratique et facile à comprendre. On trouve chez peu de prédicateurs protestants un tel mélange de lumière et d'ombre, d'énergie et de faiblesse, de zèle pour la religion, et de rêves, de croyance au merveilleux, de bizarreries de toute espèce. Toutefois sa mémoire vivra; on ne se lassera pas de chercher tout ce qu'il y a de bon, de sensé, d'édifiant dans ses écrits, malgré l'étrangeté des systèmes qui les défigurent. »

Ce que Lavater voulait toujours, voulait uniquement, c'était le bien, c'était de connaître le Christ, de devenir de plus en plus Chrétien. La noblesse et l'élévation de son caractère lui attirèrent la considération universelle; il devint un des hommes les plus recherchés, les plus influents de son époque, et fut en rapport d'amitié avec tous les

personnages remarquables parmi ses contemporains. Toutefois, tandis que les uns l'admiraient, tandis que les femmes surtout l'exaltaient et le divinisaient, pour ainsi dire, d'autres en faisaient l'objet de leur moquerie et de leur dérision. Les côtés excentriques et fantastiques de ses discours et de ses écrits, l'assurance seule avec laquelle il prétendait reconnaître infailliblement l'esprit à la forme de la figure, suffisaient pour donner un aliment à la critique et justifier le sarcasme.

C. Gessner, *Biographie de Lavater,* 3 vol., Winterthur, 1802; Fuhrmann, *Lexique de poche,* t. II, p. 627; Schröckh, *Hist. de l'Égl. depuis la réforme,* t. VII, p. 334, et t. VIII, p. 658.

STEMMER.

LAYBACH. *Voyez* CARINTHIE.

LAYMANN (PAUL), Jésuite, né à Innsbruck en 1576, professa la philosophie, le droit canon et la théologie morale dans diverses écoles, à Ingolstadt, Munich, Dillingen, Bamberg, Cologne. A l'âge de dix-neuf ans il était entré dans la Compagnie de Jésus. Il était d'une rare modestie et d'une extrême franchise; il avait une connaissance si profonde et si spéciale du droit canon que les professeurs des universités tâchaient de se procurer à prix d'argent ses leçons, et qu'on le consultait de tous côtés et de fort loin comme un oracle, dans les questions les plus ardues. Il fut attaqué de la peste à Constance et enlevé à l'âge de soixante ans, le 13 novembre 1635, dans une complète solitude, où il s'était retiré par amour du prochain et pour ne pas transmettre aux autres le mal dont il se sentait atteint. Sa *Théologie morale,* aussi utile aux canonistes qu'aux théologiens, parut pour la première fois à Munich, en 1625, in-4°, améliorée en 1626, augmentée en 1630, in-fol., et souvent ailleurs, par exemple à Mayence, en 1723, in-fol. On a encore de lui : *Quæstiones canonicas de prælat. eccles. electione, institutione et potestate, ex lib. I Decretalium,* Dilling., 1626; *Processum juridic. contra sagas,* Colon.; *Justam defensionem sanctissimi Romani Pontificis, etc., in causa monasteriorum et bonorum ecclesiast. vacantium,* Dilling., 1631.

Cet écrit provoqua de la part du Bénédictin Romain Hay, du couvent d'Ochsenhausen, une réponse sous le titre : *Astrum inextinctum,* à laquelle Laymann répliqua par sa *Censura astrolog. ecclesiasticæ et astri inextincti.* Laymann publia, sans y mettre son nom : *Pacis compositionem inter principes et ordines Imperii Romani catholicos atque Augustanæ confessioni adhærentes,* etc. Après sa mort parut son *Jus canonicum,* Dill., 1643, et son *Repertorium,* ibid., 1644.

DUX.

LAZARE (S.) (Λάζαρος, לַעְזָר, abrégé de אֶלְעָזָר, de אֵל et de עֵזֶר, *Deus auxilium*), frère de Marie et de Marthe, de Béthanie, ami du Sauveur. Nous trouvons le Sauveur pour la première fois dans le sein de cette famille au temps de la fête des Tabernacles, durant la première année de sa vie publique (1), et vraisemblablement il y demeura lorsqu'il alla plus tard visiter le temple, à la fête de la Dédicace. Tandis que Jésus, après cette dernière fête, s'arrêtait à Péræa, Lazare tomba malade, mourut, et il était déjà depuis quatre jours au tombeau lorsque le Seigneur, rappelé par les sœurs de Lazare, revint à Béthanie. A sa voix toute-puissante le mort sortit du tombeau et fut rendu à la vie (2).

Cet événement amena un changement décisif dans l'histoire du Sauveur, car, lorsque les chefs des prêtres de Jé-

(1) *Luc,* 10, 38 sq.
(2) *Jean,* 11, 1-44.

rusalem apprirent ce qui s'était passé et virent combien ce prodige avait fortifié la foi de tous ceux qui en avaient été témoins, ils se réunirent en sanhédrin et résolurent, sur la proposition de Caïphe, la perte de Jésus (1). Jésus cependant s'était retiré dans la petite ville d'Éphraïm, aux confins du désert de la Judée. Six jours avant Pâques il revint à Béthanie. Sa présence, renouvelant parmi les Juifs l'effet du miracle qu'il avait opéré, redoubla la fureur des prêtres et mit Lazare lui-même en danger; car, à la nouvelle de la présence du Sauveur à Béthanie, les gens de Jérusalem et les étrangers qui visitaient le temple accoururent en foule pour voir le Sauveur et le témoin irrécusable de sa merveilleuse puissance. Ce concours, cet enthousiasme décidèrent les membres du sanhédrin à se débarrasser tout ensemble de Lazare et de Jésus (2).

La résurrection de Lazare est, comme fait historique, la preuve la plus éclatante de la puissance divine du Christ, et par conséquent de la divinité de sa doctrine et de son œuvre. La valeur de ce récit évangélique a été reconnue par Spinoza; en effet on lit dans Bayle (3) : « On m'a assuré que Spinoza disait à ses amis que, s'il eût pu se persuader la résurrection de Lazare, il aurait brisé en pièces tout son système et aurait embrassé sans répugnance la foi des Chrétiens. » Mais il ne put prendre sur lui d'oublier un instant ses préjugés philosophiques pour juger sans prévention, et il ne put se convaincre de la vérité objective du miracle, uniquement parce que ce miracle ne cadrait pas avec son système préconçu. Telle est absolument la situation des adversaires modernes de ce miracle, qu'ils cherchent à le révoquer en doute par des moyens exégétiques ou critiques : ils ne veulent pas plus que Spinoza se départir de l'opinion bien arrêtée que la résurrection d'un mort est un fait impossible, c'est-à-dire que Jésus ne pouvait *a priori* posséder en lui une force surhumaine et surnaturelle. On comprend qu'avec un préjugé pareil les interprètes rationalistes ne se fassent pas scrupule de fausser le sens littéral du récit, et de transformer le miracle évangélique on ne sait en quelle tentative hardie et heureuse de la résurrection d'un malade tombé en léthargie, sans que les contradictions évidentes dans lesquelles ils tombent, avec les historiens qu'ils prétendent commenter, les arrêtent un instant.

Du moment où ils ont un jugement tout fait, antérieur à tout examen, tous les motifs sont suffisants pour nier le miracle, même quand ces motifs, en présentant certaines difficultés réelles, n'ont pour le critique impartial rien d'absolu, rien de décisif, rien qui l'autorise à ne voir dans le fait historique de la résurrection de Lazare qu'un mythe et une pure imagination de l'Évangéliste qui la raconte. La principale objection contre l'autorité du récit (abstraction faite de la nature du récit en lui-même) est le silence des synoptiques. Mais cette objection perd sa force et sa valeur quand on considère le cercle dans lequel les synoptiques se sont renfermés en racontant la vie du Christ jusqu'au moment de sa Passion, et quand on se rappelle surtout que l'histoire de Jésus-Christ dans S. Matthieu n'est pas une histoire pragmatique.

On ne peut pas considérer comme authentique ce que la tradition ajoute au récit évangélique sur S. Lazare. D'après la tradition S. Lazare aurait eu 30 ans au moment de sa résurrection, et il aurait vécu encore trente années (1); il aurait

(1) *Jean*, 11, 46.
(2) *Ibid.*, 12, 1 sq.
(3) *Dict. Spinoza*, not. *R.*

(1) Épiph., *Hæres.*, LXVI, 34.

abordé Marseille (*Massilia*), dans les Gaules, et y aurait annoncé l'Évangile (1). Une autre tradition le transporte à Chypre, où l'on pensa avoir découvert plus tard ses ossements (2).

Outre le Lazare historique il y a, dans le Nouveau Testament, le Lazare fictif de la parabole de S. Luc, 16, 19.

Cf. Lacordaire, *Vie de Ste Madeleine*, sur la tradition du séjour de S. Lazare en Provence.

G. Maier.

LAZARISTES ou Prêtres des missions. Un des noms les plus précieux de l'histoire de France au dix-septième siècle est certainement celui de S. Vincent de Paul, qui, par son immense charité, fut, dans toute la force du terme, le bienfaiteur de sa patrie.

S. Vincent de Paul (3), après une vie déjà très-remplie, fut, sur la recommandation du cardinal de Bérulle (4), fondateur de la congrégation de l'Oratoire, admis chez le comte de Gondy, général des galères du roi, en qualité de précepteur de ses trois fils. Le saint prêtre ne se contenta pas d'élever chrétiennement les enfants qui lui étaient confiés, il exerçait son ministère dans les domaines de la famille de Gondy, consolant les malades, catéchisant les enfants, exerçant toute espèce d'œuvres de charité. Ce fut durant ce séjour que la confession générale d'un malade, qui jouissait de la considération générale sans la mériter, lui inspira la pensée des missions. La famille de Gondy, heureuse des succès qu'obtenait le ministère de Vincent de Paul, destina une somme assez considérable à la fondation d'une mission qui devait, tous les cinq ans, avoir lieu dans leurs terres. Vincent offrit en vain cette somme aux Oratoriens et aux Jésuites, en les priant de se charger de l'œuvre désirée; ces deux ordres étaient tellement occupés alors qu'ils ne purent accepter. Vincent, toujours désireux de répondre aux vœux de la famille de Gondy, et encouragé par l'archevêque de Paris, frère du comte de Gondy, fonda enfin, en 1624, une société de prêtres qui devaient se consacrer spécialement au salut du peuple des campagnes et aux gens de la basse classe. Le nouvel institut obtint bientôt l'approbation royale, et le Pape Urbain VIII l'éleva au rang d'une congrégation spéciale, sous le nom de *Prêtres de la Mission*. Elle s'étendit rapidement en France et dans toutes les régions du monde. En 1632 elle obtint le *collége de Saint-Lazare* à Paris, et ses membres reçurent alors le nom vulgaire de *Lazaristes*. Le vaste local qui leur était dévolu, et les revenus plus considérables qui leur furent attribués, rendirent l'extension de la congrégation plus facile. Outre l'influence qu'elle exerça sur le peuple, dont elle ranima la foi et la piété, elle exerça une action des plus salutaires sur le clergé par les conférences religieuses qu'elle établit et les séminaires qu'elle contribua à fonder, conformément aux prescriptions du concile de Trente. Du vivant même de S. Vincent de Paul presque tous les diocèses de France furent visités par ses disciples. En même temps l'Italie, la Corse, le Piémont, la Pologne, l'Irlande, l'Écosse, Alger, Tunis, Madagascar reçurent des missionnaires lazaristes. Sur le littoral africain ils rivalisaient de zèle avec les Frères de la Miséricorde pour le rachat des esclaves. Une mission, présidée par Lambert, un des plus chers disciples de S. Vincent, se rendit, à la demande de la reine Marie-Louise, épouse de Jean-Casimir II (1648-68), en Pologne, au moment où la peste et la famine rava-

(1) Fabr., *Cod. apocr. N. Test.*, III, p. 475 sq., et *Lux Evang.*, p. 388 sq.

(2) Suicer, *Thesaur.*, II, p. 208.

(3) *Voy.* Vincent de Paul (S.).

(4) *Voy.* Bérulle.

geaient Varsovie; Lambert et son successeur Ozenne tombèrent victimes de leur dévouement; mais la mission prospéra en Pologne.

Les premiers supérieurs généraux de S. Vincent de Paul furent René Alméras (1672), Edmond Jolly (1697), Nicolas Pierron, tous dignes de leur mandat. Au moment de la révolution française le supérieur général était le Père du Cayla de la Garde. La congrégation disparut avec tous les ordres durant la tempête révolutionnaire; elle se releva dès que la religion se rétablit. Un décret de 1804 reconnut les Lazaristes; ils obtinrent du gouvernement un secours de 15,000 francs et un hôpital appartenant au domaine de l'État, dont ils firent leur établissement central et un noviciat. On leur accorda, en outre, plusieurs maisons dans différents départements au delà des Alpes; enfin on leur rendit le droit de recevoir des legs et des héritages. Napoléon avait compris que les Lazaristes étaient les véritables ouvriers de la restauration du Christianisme en France. Mais, lorsque l'empereur eut rompu avec le Saint-Siége, un decret de 1809 abolit la congrégation en annulant celui de 1804. La maison leur fut enlevée, la dotation retirée, les biens acquis furent confisqués. En 1816 la congrégation fut légalement rétablie. On ne lui rendit pas Saint-Lazare, mais elle reçut en échange une maison, rue de Sèvres, où elle établit son séminaire. Elle put dès lors reprendre ses travaux apostoliques. Elle n'avait pas encore de supérieur général. Après la mort du Père du Cayla de la Garde, on avait, vu le malheur des temps, institué seulement deux vicaires généraux. En 1829 le Pape nomma directement un supérieur général, la réunion des Lazaristes en chapitre général étant soumise alors à de grandes difficultés.

Aujourd'hui les Lazaristes comptent plus de sept cents membres en Italie, en France, en Pologne, en Algérie et en Égypte. Ils ont pour ressort de leur mission le Levant, la Chine depuis 1784, l'Abyssinie. Ils sont aussi très-actifs dans le nord de l'Amérique et au Brésil.

Voy., quant à l'ordre de Saint-Lazare, JEAN DE JÉRUSALEM (*les chevaliers de S.*).

FEHR.

LAZES (*leur conversion au Christianisme*). Les Lazes, qui, au temps de Pline, d'Arrien et de Ptolémée, formaient une tribu spéciale aux bords septentrionaux de la Colchide, dominaient toute cette province au temps de Justinien, mais se trouvaient eux-mêmes sous la souveraineté de la Perse. Beaucoup de peuplades environnantes étaient depuis longtemps converties au Christianisme, lorsqu'enfin Zathus (Tzathus), prince ou roi des Lazes, fit un voyage à Constantinople, entre 520 et 522, et reçut le Baptême, sans doute dans l'espoir de se débarrasser par là de la domination persane, mais en même temps dans la conviction qu'il avait de la supériorité de la religion chrétienne sur les usages des mages.

L'empereur fut le parrain du roi des Lazes, qui le pria de le couronner, afin qu'il ne fût plus dans le cas de se soumettre aux sacrifices et usages païens liés à la cérémonie du couronnement, s'il devait jamais recevoir la couronne des mains du roi de Perse. Zathus, couronné par l'empereur, comblé de présents, marié à une Grecque chrétienne des plus distinguées, revint au milieu des Lazes (1).

Dès lors ceux-ci paraissent dans l'histoire comme un peuple chrétien. Procope (2) les nomme les plus zélés des Chrétiens, ce qu'il dit plus expressément encore de leurs voisins les Ibériens (3).

(1) Théophane, *Chronogr.*
(2) *Bell. Pers.*, II, 18.
(3) *Voy.* IBÉRIENS. Proc., *Bell. Pers.*, I, 12.

Une double preuve de ce zèle religieux des Lazes, c'est que, d'une part, Chosroës, roi de Perse, songeait à les transporter de la Colchide dans l'intérieur de la Perse, afin de les séparer des Ibériens, avec lesquels ils formaient une véritable muraille vivante opposée à l'empire persan (1), et que, d'autre part, leur roi, Gubase, ayant été tué par la main d'un général romain, ils ne s'allièrent pas aux Persans, de peur surtout que cette alliance ne nuît leur foi chrétienne en danger (2).

Procope (3) raconte que les évêques des Lazes ordonnaient les prêtres d'un peuple voisin, libre et chrétien, qui ne dépendait ni de Rome ni des Lazes. On peut induire de là que les Lazes contribuèrent de leur côté à répandre le Christianisme autour d'eux. En effet on lit dans l'histoire du temps que les voisins des Lazes, les Suanes ou Tzanes, les Apsiliens, les Abazes, furent convertis à cette époque ou étaient déjà Chrétiens. Ainsi, sous le règne de Justinien, les Abazes, sujets déjà très-anciens des Lazes, reçurent l'annonce du Christianisme, l'empereur leur ayant envoyé des missionnaires, ayant fait bâtir une église au milieu d'eux et favorablement disposé le peuple à embrasser la foi nouvelle, en défendant rigoureusement à leurs princes le honteux commerce de castrats, qu'ils avaient fait jusqu'alors comme les païens (4).

SCHRÖDL.

LÉADE (JEANNE), fondatrice de la Société philadelphienne, née en 1623, en Angleterre, erra longtemps, inquiète, agitée, jusqu'au moment où, suivant ses propres paroles, elle rentra en elle-même, et trouva au fond de son cœur la lumière et l'onction du Saint-Esprit, qu'elle cherchait en vain au dehors. De cette source subjective, alimentée par une vanité peu commune, découlèrent toutes les prétendues visions, révélations, prédictions, qu'elle annonçait au monde, d'après l'ordre même de Dieu; car, disait-elle, souvent, dans ses extases et ses ravissements, elle voyait Dieu, comme S. Jean l'avait contemplé à Pathmos, non en image, mais immédiatement, dans son essence, essence dans laquelle en même temps elle contemplait toutes choses. Cette immense grâce, qui depuis S. Jean n'avait plus été accordée à aucun mortel, Jésus la lui avait communiquée, ce qui annonçait qu'un nouveau royaume spirituel était proche. Dans ce royaume, exclusivement dirigé par le Maître intérieur et divin, devait se réaliser le règne de mille ans.

Comme, à l'époque où Léade parut, il n'y avait pas un des innombrables visionnaires et fanatiques protestants qui pullulaient alors qui ne trouvât son public, Léade ne demeura pas longtemps sans adhérents; elle en eut jusque dans les classes les plus lettrées, et elle put fonder, en 1697, la Société philadelphienne, destinée à devenir un jour la fiancée immaculée de l'Agneau.

Elle rendit compte, dans de nombreux petits traités, de ses rêves mystiques. Une partie en fut traduite en hollandais et dans d'autres langues. Ses partisans estimaient surtout son *Verger*. Comme elle était riche, elle faisait imprimer à ses frais toutes ses prétendues révélations et ses explications sur les vérités divines. Le temps que lui laissait la rédaction de ses livres elle l'employait à la lecture des écrits de Bœhme, qu'elle ne se lassait pas de recommander (1).

Après avoir fait elle-même son oraison funèbre, elle mourut, en 1704, à l'âge de quatre-vingt-un ans.

(1) *Bell. Pers.*, II, 28.
(2) Agathias, III, 12.
(3) *Bell. Goth.*, IV, 2.
(4) Procope, *Bell. Goth.*, IV, 3.

(1) *Voy.* BOEHME.

Un de ses principaux partisans et admirateurs fut *Pordage*, prédicateur, qui fut destitué par suite de son fanatisme, devint médecin et propagea activement les doctrines de Bœhme et de la Société philadelphienne en Angleterre, quoique son jargon obscur et mystique ne fût guère favorable à cette propagande.

Après Pordage vint son principal disciple, Thom. *Bromley*, qui commenta la Bible. En Hollande ce fut le médecin Loth *Fischer* qui répandit surtout le philadelphisme.

On peut joindre à Léade une autre visionnaire singulière, nommée *Anna Lée*, qui fonda la secte des *Shakers* (trembleurs). Persécutée en Angleterre, elle se retira dans l'Amérique du Nord, y fonda une secte en 1774, et y mourut en 1784, avant d'avoir vu se réaliser la prédiction suivant laquelle, en sa qualité d'épouse de l'Agneau, elle devait enfanter le nouveau Messie. Les Shakers, qui comptent encore plus de six mille affiliés, sont établis dans quelques villages, près de l'Hudson; ils se considèrent comme l'Église une et unique; ils vivent en communauté de biens, dans le célibat, et voient dans leurs rêves extravagants et fantastiques, dont la terrible expression se lit sur leurs visages de spectres, la venue prochaine du nouveau Messie. Une des parties principales de leur culte consiste dans des danses effrayantes, qui doivent représenter, soit le tremblement que l'homme éprouve en présence de la colère de Dieu, irrité contre le pécheur, soit, à l'instar de David dansant devant l'arche et du tressaillement de S. Jean dans le sein de sa mère, la joie irrésistible du Chrétien à la vue du nouveau Messie.

Cf. Mosheim, *Hist. de l'Église*, IV; Arnold, *Hist. de l'Église et des hérésies*, III; Jöcher, *Lexique des Savants*, art. *Léade*. SCHRÖDL.

LÉANDRE (S.), archevêque de Séville, frère de S. Isidore de Séville, le prélat le plus considéré de son temps en Espagne, était né dans la province de Carthagène. On ignore le lieu même de sa naissance. Son père se nommait Séverien, sa mère Turtura, et, à partir du treizième siècle, la tradition veut que son père ait été duc ou gouverneur de la province de Carthagène. D'après ce que rapporte son frère Isidore (1), Léandre, avant son élévation au siége de Séville, était moine. On ignore l'année où il fut promu à l'épiscopat. Il est certain qu'en 578 il était déjà à la tête de l'Église de Séville. Il eut cette même année la joie de ramener de l'arianisme à l'Église catholique le prince Herménégilde, fils de Léovigild, roi d'Espagne, conversion à laquelle prit grandement part l'épouse d'Herménégilde, Ingundis, princesse française et Catholique zélée. Dès lors Léandre demeura toujours attaché à Herménégilde. Il fit, dans son intérêt, un voyage à Constantinople en 583. Il y trouva l'apocrisiaire de l'Église romaine, qui fut plus tard le Pape Grégoire le Grand, et se lia intimement avec lui. Il l'engagea à écrire son *Expositio in beatum Job*. En 585 il eut la douleur de voir Herménégilde mis à mort par les ordres de son père; mais l'année suivante vint adoucir son amer chagrin, car Léovigild se repentit du crime qu'il avait commis, renonça à la haine qu'il avait conçue contre les Catholiques, rappela les évêques exilés, et fit venir Léandre à son lit de mort, en le priant de rendre à son fils et successeur, Reccared, les services qu'il avait rendus à Herménégilde, et de tâcher de l'amener à l'Église catholique. Les récits contradictoires des auteurs du temps ne permettent pas de décider si Léandre parvint à faire embrasser la foi catholique à

(1) *De Script. eccl.*, c. 28.

Léovigild avant sa mort. Peu après le décès de ce prince, le nouveau roi, Reccared, embrassa la vraie foi, sous l'inspiration et la direction de Léandre, entraînant par son exemple, par la persuasion plus que par la violence, les évêques et le peuple des Visigoths, la plupart ariens, à rentrer comme lui dans le giron de l'Église (1).

L'œuvre de la conversion des Visigoths fut scellée au grand concile de Tolède de 589, dont Léandre et Eutrope furent les principaux instruments: *Summa synodalis negotii penes S.* LEANDRUM, *Hispalensis Ecclesiæ episcopum, et beatissimum* EUTROPIUM, *monasterii Servitani abbatem* (2).

L'année suivante (590) Léandre présida un autre concile à Séville. A la nouvelle que son ami Grégoire avait été élevé au siége de S. Pierre, il lui adressa une lettre de félicitation, dans laquelle il lui communiqua en même temps la nouvelle de la conversion de Reccared et des Visigoths ariens, et lui soumettait la question de savoir s'il fallait au Baptême immerger le baptisé trois fois ou une fois, comme c'était l'usage des Catholiques d'Espagne, en opposition à la coutume des Ariens. Le Pape lui adressa une lettre pleine de joie et d'affection, et répondit, quant au Baptême, qu'il autorisait l'immersion unique, quoiqu'on se servît de l'immersion triple dans l'Église romaine; que l'une et l'autre étaient valables; que cependant il préférait la première pour l'Espagne, précisément parce que les Ariens s'étaient servis jusqu'alors de la seconde, pour qu'on n'eût pas l'air d'avoir accordé à l'usage arien la préférence sur la pratique catholique (3). D'autres lettres de S. Grégoire à S. Léandre (4) montrent que cet évêque avait souvent recours au Pape, qu'une intime amitié régnait entre eux, et que le Pape avait la plus haute considération pour son ami. Il lui envoya, en signe de cette estime et de cette affection, le pallium archiépiscopal (1), sa *Pastorale* et une partie de son *Exposition du livre de Job*, qu'il lui dédia (2).

(1) *Voy.* GOTHS.
(2) Joh. Bicl., *in Chron.*, dans Basnage-Canis., I, 341.
(3) Greg. M., *Opp.*, édit. Maur., *Epit.* I, 43.
(4) *Ep.* V, 49; IX, 121.

Ferréra place la mort de Léandre en 597. Malheureusement il ne reste des écrits de ce saint prélat que le *discours* qu'il prononça à la fin du grand concile de Tolède de 589, et une *Règle* rédigée pour des religieuses : *Regula, sive de institutione virginum et contemtu mundi, ad Florentinam sororem* (3).

Voir *Chronique* de l'abbé Jean de Biclar, contemporain de S. Léandre, dans Basn.-Canis., *Lect. ant.* I; Isid. Hisp. *de Script. eccles.;* Greg. Magn., *Dial.*, III, 31; Ferréra, *Hist. d'Espagne;* Bolland., ad 13 Mart.; Aschbach, *Hist. des Visigoths*, et Lembke, *Hist. d'Espagne.*

SCHRÖDL.

LEBBÉUS. *Voyez* JUDE.

LEBLANC (THOMAS), né en 1597 à Vitry, près de Châlons, entra dans la Compagnie de Jésus, professa la théologie, l'hébreu, l'exégèse (aux académies de Reims et de Pont-à-Mousson et au collége de Dijon), fut recteur de plusieurs colléges de son ordre, devint provincial, et mourut le 25 août 1669 (4) à Reims. Il composa une série d'ouvrages ascétiques et moraux (5), un abrégé de l'*Histoire de la maison de Savoie*, traduisit quelques ouvrages italiens en français, et laissa des commentaires

(1) *Ep.* IX, 121, 122.
(2) *Ep.* I, 43; V, 49, *Præf. in l. mor. Job.*
(3) Dans *Holst. Cod. reg.*, III.
(4) Ou 1666, suivant Feller.
(5) *Le Bon Valet; la Bonne Servante; le Bon Vigneron; le Bon Laboureur; le Bon Artisan; le Bon Riche; le Bon Pauvre; le Bon Écolier; le Soldat généreux*, etc.

manuscrits sur plusieurs écrits de Cicéron. Son unique ouvrage important est un commentaire sur les Psaumes, en 6 vol. in-fol.; il a été plusieurs fois imprimé, Lyon, 1665; Cologne, 1681 et 1682 : *Psalmorum Davidicorum analysis.... adjungitur commentarius ampiissimus, in quo non tantum sensus litteralis, sed omnes etiam mystici exponuntur, atque ad eorum illustrationem plurima et selecta Scripturæ testimonia, SS. Patrum sententiæ, veterum philosophorum et oratorum dicta, principum symbola aliaque afferuntur; adduntur loci communes de omnibus prope materiis moralibus... allatis diversarum nationum non paucis historiis*, etc.

Leblanc donne une analyse développée de chaque psaume, puis, à côté du texte latin, une paraphrase, ensuite quelques éclaircissements philologiques et historiques, en en référant au texte original et à quelques anciennes versions, et enfin de longues digressions telles que les annonce le titre. Le commentaire sur le Psaume 1 occupe 152 pages in-fol. On considere cet ouvrage comme un supplément à celui de Cornélius a Lapidé, qui, on le sait, ne commenta ni les Psaumes, ni le livre de Job. Mais on ne peut guère comparer ces deux savants, si on a égard à l'étendue de leurs œuvres et à la méthode exégétique qu'ils ont suivie chacun.

LÉBRIJA (Ælius-Antoine de) naquit, non en 1444, comme on le croit communément, mais en 1442, comme l'a prouvé son récent biographe Muñoz, d'une famille noble et médiocrement aisée de la petite ville de Lébrija (lat. *Nebrissa*), en Espagne. Après avoir étudié pendant cinq ans à Salamanque, il se rendit pour achever ses études en Italie, en visita les écoles les plus célèbres, et acquit pendant un séjour de dix ans une connaissance approfondie de la littérature classique et de la langue hébraïque. Revenu dans sa patrie vers 1470, il devint d'abord précepteur d'un neveu de l'archevêque de Séville, et après la mort de son élève il obtint, en 1473, une chaire de littérature latine au collége de Saint-Michel à Séville. Son désir toutefois le portait à Salamanque, et il fut réalisé au moment où Isabelle la Catholique monta sur le trône. Il profita de sa position pour combattre la barbarie (dans le sens philologique), et il remporta une victoire si prompte par ses leçons qu'on lui appliquait le mot connu de César : *Veni, vidi, vici.* Il publia en 1481 sa méthode d'enseigner le latin, sous ce titre : *Introductiones Latinæ;* ce livre eut un grand retentissement et fut souvent réimprimé. Ses leçons exégétiques et critiques sur les poëtes latins, notamment Virgile, Térence et Perse, et son cours sur les poëtes chrétiens latins eurent également un éclatant succès. Il épousa à Salamanque doña Isabel Solis, et en eut des fils qui imitèrent leur père dans son amour pour l'étude. Voulant se consacrer tout entier à la rédaction d'un grand lexique latin, il renonça en 1488 à ses fonctions publiques, et vécut auprès du grand-maître de l'ordre d'Alcantara, qui devint le cardinal Zuñiga. A la mort du cardinal il entreprit l'éducation de l'infant d'Espagne Juan et devint historiographe du royaume sous Ferdinand et Isabelle. Isabelle étant morte, Lébrija retourna à sa chaire de Salamanque; mais, en 1508, le célèbre cardinal Ximénès (1) parvint à l'engager dans sa nouvelle université d'Alcala (*Complutum*) et obtint sa coopération pour la Bible polyglotte (2). Cependant au bout de quelque temps Lébrija quitta cette nouvelle position pour retourner à Salamanque; mais, le

(1) *Voy.* Ximénès.
(2) *Voy.* Bible polyglotte.

mauvais vouloir des étudiants lui ayant fait manquer la chaire d'humanité à laquelle il aspirait et qu'obtint un candidat moins digne que lui, il revint vers le cardinal Ximénès en 1513, et demeura à Alcala jusqu'à sa mort, en 1522.

Ximénès le récompensa en prince et le traita toujours en ami. Le grand cardinal passait souvent devant l'appartement de Lébrija, et de la rue entretenait à travers la fenêtre son savant ami sur toutes sortes de sujets, tantôt sur des difficultés qu'il rencontrait dans ses lectures, tantôt sur les affaires de l'université. Ximénès le protégea également contre l'Inquisition. La franchise avec laquelle Lébrija critiqua quelques passages de la traduction de la Vulgate lui attira de la part de plusieurs théologiens le reproche de présomption, et le second grand-inquisiteur, Déza, interdit les cent premières feuilles des *Recherches bibliques* de Lébrija. Il en résulta que Lébrija ne publia plus rien avant d'avoir obtenu par Ximénès l'autorisation du grand-inquisiteur. Du reste Llorente a tort lorsqu'il prétend que Déza fit souffrir de mauvais traitements à Lébrija.

Au dire de l'écrivain espagnol Gomez, l'Espagne dut à Lébrija presque toute sa culture classique, et aujourd'hui encore ses *deux Décades* sur le règne de Ferdinand et d'Isabelle sont une des sources des plus précieuses de l'histoire de ce temps.

Cf. *Antonii Bibl. Hispana*, t. I, p. 104-109; Cave, *Hist. lit. appendix*, p. 137, éd. de Genève, 1705; Du Pin, *Nouv. Bibl.*, t. XIV, p. 120-123; *Nouvelle Biographie de Juan Bautista Munoz, dans les Memorias de la real Academia de la historia*, t. III, Madrid, 1799, p. 2 sq.; Héfélé, *Vie du card. Ximénès*, p. 116, 124, 379, 458.

Héfélé.

LÉBUIN (S.) (Liafwin), missionnaire des Frisons et des Saxons, était un Anglo-Saxon qui arriva d'Angleterre sur le continent peu après le commencement de la guerre de Charlemagne contre les Saxons. Il obtint de Grégoire d'Utrecht (1), l'autorisation d'entreprendre une mission dans la contrée de l'Yssel, limite des Franks Saliens et des Westphaliens. Grégoire lui associa l'Anglo-Saxon *Marchelm* (*Marcellin*) (2). Arrivés sur le théâtre de leur mission, Lébuin et Marcellin furent reçus avec bienveillance par une veuve nommée Abachilda, prêchèrent devant les habitants sans être effrayés de leur barbarie, et en convertirent plusieurs, aux frais desquels fut élevé un petit oratoire à Wulpen, sur la rive occidentale de l'Yssel.

Comme le nombre des fidèles augmentait, ils bâtirent sur la rive orientale, à Deventer, une plus grande église et un logement pour Lébuin. Tandis que la prédication de l'Évangile faisait des progrès journaliers et que les grands prenaient en amitié le savant et aimable prédicateur, ses adversaires se remuaient de leur côté, et, s'étant associés à des Saxons pillards et ennemis du nom chrétien, qui avaient fait une invasion dans la contrée, ils incendièrent l'église de Deventer et chassèrent les Chrétiens. Lébuin, une fois en sûreté, résolut d'aller plus que jamais au-devant du danger en se rendant à Marklo à une assemblée populaire des Saxons. Les Saxons, dit le biographe de Lébuin, n'ont pas de rois; ils sont partagés en trois états : les nobles (*Edlinge*), les libres (*Frilinge*), et les *Lassi*; chaque district (*gau*) choisit le comte qui lui plaît; tous les ans, à une époque marquée, ils tiennent une assemblée générale à Marklo, sur le Wéser, où se

(1) *Voy.* Grégoire d'Utrecht.

(2) Sous le nom duquel un imposteur a publié la biographie de S. Suibert; *voir* Boll., *ad* 1 *Mart.*, *in Vita S. Suiberti*, et Binterim, *Mémorab.*, V; Rettberg, *Hist. de l'Église*, II, 396.

rendent de chaque district douze hommes de chacun des trois états, et où se décident la paix et la guerre et toutes les affaires importantes de la nation.

Lébuin savait que cette assemblée devait avoir lieu sous peu ; il se dirigea plus vers le nord de la Saxe, le long du Wéser, et trouva l'hospitalité chez un homme riche et considéré, nommé Folkbert, qui, à ce qu'il paraît, était Chrétien, et qui pria instamment Lébuin d'abandonner son dessein et de se cacher chez Davo, un de ses amis, qui demeurait plus près des frontières, jusqu'à ce que l'assemblée fût terminée. Lébuin ne put être arrêté et courut à la mort. Il apparut à Marklo. Lorsqu'il vit la ponctualité avec laquelle toute cette multitude de gens réunie de divers côtés observait les coutumes de leurs ancêtres, adressant à leurs dieux leurs prières et leurs sacrifices, *omnis concionis illius multitudo, ex diversis partibus coacta, primo suorum proavorum servare contendit instituta, numinibus videlicet suis vota solvens ac sacrificia*, il s'avança, revêtu de ses habits sacerdotaux, tenant d'une main la croix, portant le livre de l'Évangile sous son bras, jusqu'au milieu de l'assemblée, et, élevant la voix, il annonça qu'il était l'envoyé du vrai Dieu, du Dieu unique, créateur de toutes choses, auquel il fallait qu'ils se convertissent en abandonnant leurs vaines idoles. « Que si, continuait-il, vous vous opiniâtrez dans votre erreur, vous l'expierez durement, car dans un bref délai un roi hardi, prudent et sévère, fondra sur vous comme un torrent impétueux ; il renversera tout, le feu et le fer à la main ; l'exil et la misère vous frapperont ; vos femmes et vos enfants seront entraînés en servitude, et ceux qui survivront demeureront sous son joug. »

Les Saxons furieux se mirent à crier : « Le voilà, le séducteur, l'ennemi de notre religion et de notre patrie ! Qu'il expie son crime dans son sang ! » Et déjà ils étaient sur le point de le percer de leurs dards si quelques Saxons n'étaient intervenus, Buto à leur tête, qui parla d'une éminence. « Souvent, dit-il, des députés des Normands, des Slaves et des Frisons, sont venus parmi nous, et nous les avons toujours reçus avec honneur, tandis que nous avons méprisé et menacé cet envoyé du Dieu suprême. Il a prouvé que son Dieu est puissant, puisqu'il a été si miraculeusement arraché aux dangers qui l'entouraient. Prenons garde que sa prédiction ne s'accomplisse ! » Ces paroles sauvèrent Lébuin, qui retourna en Frise, rétablit l'église incendiée de Deventer, et s'y établit jusqu'à sa fin. Il était déjà mort en 776, car, les Saxons ayant, cette année-là, fait une nouvelle invasion et incendié une seconde fois l'église de Deventer, ils cherchèrent en vain pendant trois jours les ossements de Lébuin. Ce fut Ludger (1) qui reconstruisit cette église et qui découvrit le saint corps de Lébuin.

La *Vita S. Lebuini*, écrite par le moine Hucbald (2), a été publiée par Surius, VI, 277-286, et par Pertz (3). On peut consulter aussi Rettberg, *Hist. de l'Égl. d'Allemagne*, II, 405, 536.

Il ne faut pas confondre avec Lébuin S. Livin, qui, vers le milieu du septième siècle, prêcha l'Évangile aux païens du Brabant. Né en Irlande, il fut baptisé, suivant la tradition, par S. Augustin, l'apôtre des Anglo-Saxons, et plus tard ordonné par lui prêtre ou évêque. Toutefois cette dernière donnée est erronée, S. Augustin n'étant resté que douze années en Angleterre. Après avoir été pendant un certain temps, suivant son biographe, à la tête d'un archevêché d'Irlande, Livin prit la résolution de se consacrer aux missions, se

(1) *Voy.* Ludger.
(2) *Voy.* Hucbald.
(3) Pertz, *Script.*, II, 360-364, 608.

fit remplacer par un vicaire, et, peu de temps après la mort de S. Bavon, entra dans un couvent de Gand, que dirigeait alors S. Florebert († 660). Il s'y arrêta trente jours, et se rendit de là, avec le strict nécessaire que lui avait fourni l'abbaye, dans les environs de Hauthem, village à trois milles de Gand, où il prêcha avec succès au milieu des païens et des Chrétiens, fut souvent exposé à perdre la vie, et finit par être assassiné. Si l'épître poétique et l'inscription tumulaire de Saint-Bavon, qui portent le nom de Livin, sont authentiques (1), ce que Rettberg met en doute dans son *Histoire critique de l'Église d'Allemagne* (2), on peut concevoir une haute opinion de la culture et du talent poétique de Livin. Il faut consulter surtout Seiters, *Boniface*, p. 566, et Rettberg, *l. c.*, sur la biographie de Livin (3), qui est passablement fabuleuse avant son arrivée sur le continent, et ne peut avoir pour auteur un Anglo-Saxon ou un Irlandais, ni par conséquent S. Boniface, apôtre des Allemands, à cause de l'opposition qui y respire contre l'Église d'Angleterre et d'Irlande.

SCHRÖDL.

LÉBUS, autrefois ville considérable de la Marche de Brandebourg, n'est plus aujourd'hui qu'un pauvre petit bourg de pêcheurs d'environ deux mille âmes. On n'y voit plus aucune trace de l'évêché dont elle fut le siége. Cet évêché avait été fondé en 965; il est attribué à Micislaw, roi de Pologne. Ce qui est certain c'est que la dynastie des Piastes se distingua par l'érection d'un certain nombre de diocèses. Le premier évêque s'appela, dit-on, Hyacinthe; il eut, jusqu'à Jean VIII de Harnebourg, en 1555, une série non interrompue de vingt-neuf successeurs. A peu près vers 1365, le treizième évêque, Henri de Banz, transféra le siége de l'évêché à Lébus; mais, la cathédrale ayant été ruinée sous le règne de l'empereur Charles IV, le successeur de Banz, Pierre d'Opeln, transféra le siége à Fürstenwald, où, en 1382, il fut suivi par le chapitre. En 1432 Fürstenwald et Lébus furent réduits en cendres par les Hussites. La cathédrale de Fürstenwald fut restaurée sous l'évêque Jean VII de Dehr († en 1455). Toutes ces catastrophes ne faisaient qu'ébranler le vieil évêché, qui toujours renaissait de ses cendres; mais le coup de mort lui fut porté par la réforme du seizième siècle, qui fit tant de ravages, spécialement en Brandebourg. Lébus résista plus longtemps que toutes les autres villes du Brandebourg au luthéranisme; on fut obligé d'en venir à la force pour assurer le triomphe de la réforme. L'infidèle Joachim, parjure à son père et à sa foi, donna, en 1555, la cathédrale au prince Joachim-Frédéric, qui était mineur, et qui, jusqu'au moment où il prit les rênes du gouvernement, se nomma évêque de Lébus. Dès lors les évêchés de la Marche furent perdus.

Voir Iselin, *Lexiq. hist. et géogr.*; *Géographie politique de Prusse et de Brandebourg.*

HAAS.

LEÇONS DE LA BIBLE, dans la liturgie. De même que les Juifs se réunissaient dans leurs synagogues pour prier en commun, lire et méditer ensemble la sainte Écriture (1), de même dès l'origine les Chrétiens se plurent, dans leurs assemblées religieuses, à faire des lectures tirées de la Bible. *Cum lecta fuerit*, dit S. Paul aux Colossiens (2), *apud vos epistola hæc, facite ut et in Laodicensium Ecclesia legatur, et etiam, quæ Laodicensium est, vos legatis.*

(1) Dans Usser, *Epist. Hib. sylloge*, et dans Mabill., *Act. ord. S. B.*, II, 404.
(2) II, 510.
(3) Mabill., *Act.*, II, 449.

(1) *Deutér.*, 31, 28. *Luc*, 4, 16.
(2) 4, 16.

Il écrit aux Chrétiens de Thessalonique : *Adjuro vos per Dominum ut legatur epistola hæc omnibus sanctis fratribus* (1). Les paroles de S. Paul au sujet de S. Luc : *Cujus laus est in Evangelio per omnes Ecclesias* (2), peuvent aussi faire allusion à cet usage. *Cogimur*, dit Tertullien (3), *ad litterarum divinarum commemorationem*; et ailleurs (4) : *Legem et Prophetas cum Evangelicis et Apostolicis litteris* (*Ecclesia*) *miscet, et inde potat fidem*. Il est inutile d'ajouter des témoignages postérieurs. Tous les siècles en offrent une telle masse qu'il ne peut exister le moindre doute à cet égard.

On peut tout au plus demander si dès lors les leçons formaient, comme c'est le cas aujourd'hui, une partie intégrante de la liturgie. Mais si l'on considère que la solennité du saint Sacrifice fut de tout temps le couronnement du culte chrétien, il est hors de doute que, dès l'origine, les leçons furent d'usage dans la célébration de la messe. S. Justin le dit expressément dans sa description de l'office divin du dimanche (5).

Quant aux *parties* qui furent lues dans la liturgie, la différence entre ce qui se passait autrefois et ce qui a lieu aujourd'hui est plus grande. Dans les premiers temps on lisait l'Épître, l'Évangile, ou la partie de l'Écriture en général qu'on avait choisie à cette fin, successivement d'un bout à l'autre, c'est-à-dire du commencement à la fin, de sorte qu'on continuait durant l'office suivant à partir de l'endroit où on en était resté à l'office précédent.

Une foule de discours de S. Augustin, de S. Chrysostome, etc., se fondent sur cette pratique. La longueur ou la brièveté de la leçon lue dépendait des exigences du moment. C'est ce qu'indiquent clairement ces mots de S. Justin : *Commentaria Apostolorum aut scripta Prophetarum leguntur quoad licet per tempus* (1).

Lorsque survenaient des fêtes on abandonnait l'ordre habituel, et on lisait les chapitres qui avaient rapport à la fête du jour. *Meminit sanctitas vestra*, dit S. Augustin (2), *Evangelium secundum Joannem ex ordine lectionum nos solere tractare; sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum, quibus certas ex Evangelio lectiones oportet recitari, quæ ita sunt annuæ ut aliæ esse non possint, ordo ille, quem susceperamus, ex necessitate paululum intermissus, non omissus est* (3).

Ainsi à Pâques on choisissait des passages des Évangiles qui parlent de la résurrection de Notre-Seigneur (4). Entre Pâques et la Pentecôte, d'après S. Augustin (5) et S. Chrysostome (6), on lisait les Actes des Apôtres, et cette lecture revenait chaque année. On lisait la Genèse durant le carême, le livre de Job dans la semaine sainte, etc.

Aujourd'hui il n'y a plus que les Grecs qui lisent les Évangiles dans un ordre tel qu'au bout de l'année ils ont été lus en entier, et c'est de là qu'ils nomment presque tous leurs dimanches (le 1er, le 2e dim. de S. Matthieu; le 3e, le 4e dimanche de S. Luc, etc.).

Les Latins ont régulièrement pour chaque messe, que ce soit une messe du temps, de la férie, d'une fête, ou une messe votive, des leçons spéciales ou des péricopes. On ne peut déterminer qui fut le premier à faire cet arrange-

(1) I *Thess.*, 5, 27.
(2) II *Cor.*, 8, 18.
(3) *Apol.*, c. 39.
(4) *Præscript.*, c. 36.
(5) *Apol.*, I, n. 67.

(1) *Apol.*, I, n. 67.
(2) *Præf. ad expos. in I Joann.*
(3) Cf. August., *Tract.* 9 *in epist. Joann.*
(4) August., *Serm.* 139, 140, 148, 194.
(5) *Tract.* 6 *in Joann.*
(6) *Hom.* 63, 66, ed. Francof., p. 849.

ment. L'opinion commune attribue cet honneur à S. Jérôme (1).

Il est certain que le Canon pascal, *Canon paschalis*, de l'évêque Hippolyte, vivant au troisième siècle, marque déjà des leçons pour toutes les fêtes de l'année, et que le prêtre Musæus de Marseille (2), de même que Mamert, évêque de Vienne (3), rendirent des services à ce sujet.

Les synodes de Braga, de 561 (c. 2), et de Tolède, de 633 (c. 17), exigent rigoureusement qu'on observe à cet égard partout la même règle. S. Grégoire le Grand donna aussi pour base à ses *homélies* l'ordre établi de son temps dans les péricopes de l'Évangile.

Le *nombre* des leçons de l'Écriture n'est pas non plus partout le même. Les Latins en ont régulièrement deux : l'une est habituellement un fragment d'une Épître ou des Actes des Apôtres, plus rarement de l'Apocalypse ou d'un livre de l'Ancien Testament, et se nomme pour ce motif, en général, l'*Épître* ou la *Leçon*, dans un sens strict : c'est la première. La seconde, toujours tirée d'un des quatre Évangiles, et par cette raison appelée l'*Évangile*, suit l'Épître, après un intervalle rempli par le chant ou la récitation à voix basse de quelques versets des Psaumes. Cet usage remonte aux premiers siècles de l'ère chrétienne. S. Augustin dit (4) : *Primam lectionem audivimus Apostoli... deinde cantavimus psalmum.... post hæc evangelica lectio decem leprosos mundatos nobis ostendit* (5).

La liturgie mozarabique a trois leçons ; le Syrien Maron parle de quatre (*Primo Propheta, deinde praxis seu Actus Apostolorum, postea Paulus, ac postremo Evangelium legatur. Exposit.*, c. 9). Renaudot dit même (1) : *Lectiones in Orientalibus Ecclesiis plures fieri solent : prima ex Veteri Testamento, secunda ex Actis Apostolorum, tertia ex epistolis Pauli, quarta ex Catholicis, quinta ex Evangelio.*

C'était primitivement le *lecteur* (2), qui était chargé de lire les leçons. Aujourd'hui, chez les Latins, quand il y a plusieurs officiants, c'est le sous-diacre qui lit l'Épître, le diacre qui lit l'Évangile. S'il n'y a pas de lévites assistants, c'est le célébrant qui lit les deux leçons. L'usage de faire lire l'Épître par les sous-diacres s'étendit peu à peu ; il en est déjà question, du temps de Grégoire le Grand, dans un synode de Rome (3), dans le premier et le second *Ordo* romain, dans l'*Ordo vulgaris*, et au concile de Reims de 813 (c. 4) ; seulement l'usage n'était pas encore général ; il était même attaqué. Ainsi Amaury dit qu'il se voit très-souvent, *frequentissime*, et il s'en étonne, quoique de son temps il y avait aussi parfois des clercs de rang inférieur, de simples écoliers, qui servaient de lecteurs (4). L'usage de faire lire l'Évangile par le diacre est plus ancien ; les Constitutions apostoliques en parlent comme d'une chose connue (5), ainsi que S. Jérôme (6), Sozomène (7), S. Isidore de Séville (8).

Chez les Grecs le lecteur lit l'Épître, le diacre l'Évangile (9). Chez les autres Orientaux l'Épître est lue par le diacre ; chez les Syriens, par le prêtre (10).

Le *lieu* d'où se faisait autrefois la

(1) Cf. *Microlog.*, c. 25.
(2) Gennad., *de Script. eccl.*, c. 79.
(3) Sidon. Apollin., l. 4, ep. 11.
(4) *Serm.* 176.
(5) Cf. *Serm.* 165 ; du même Père : *les Constitutions apostol.*, l. II, c. 61. Grég. de Tours, *Hist. Franc.*, l. IV, c. 16, etc.

(1) T. II, p. 68.
(2) *Voy.* LECTEUR.
(3) Hardouin, t. III, p. 496.
(4) *Ord. Rom. vulg.*, *Regin.*, quæst. 26.
(5) L. II, c. 61.
(6) *Ep.* 147, al. 48, *ad Sabinian.*
(7) *Hist. eccl.*, l. VII, c. 19.
(8) *De Div. Off.*, l. II, c. 8.
(9) Goar., fol. 428, *Lit. Chrysost.*
(10) Renaud., *Coll. Orient. lit.*, t. II, p. 63.

lecture était l'*ambon* (1). Si l'ambon avait plusieurs degrés, le lecteur de l'Épître restait à un degré inférieur à celui d'où on lisait l'Évangile (2). Aujourd'hui, en Occident, si c'est le célébrant qui lit les deux leçons, c'est de l'autel, l'Épître au côté droit, l'Évangile au côté gauche de l'autel, d'où leur nom, *côté de l'Épître* et *côté de l'Évangile*. Si c'est le diacre et le sous-diacre, ils lisent *in plano* dans le sanctuaire, l'un du côté de l'Épître, l'autre du côté de l'Évangile, le premier en tournant le dos aux fidèles, le second en les ayant à sa gauche.

L'Épître et l'Évangile ont, dans le cours des temps, été précédés et suivis de diverses *formules* servant d'introduction et de conclusion. Ainsi l'Église latine nomme d'abord le livre d'où est tirée la leçon ; par exemple : *Lectio Actuum Apostolorum ; Lectio epistolæ B. Pauli Apostoli ad Hebræos*; *Sequentia sancti Evangelii secundum Matthæum*, et elle ajoute quelques mots à la leçon pour servir d'introduction (*In diebus illis ; Fratres, hæc dicit Dominus ; In illo tempore; Dominus vobiscum*). L'assemblée prend part à la lecture en répondant, par la bouche des assistants ou des chantres, par exemple : *Deo gratias; Et cum spiritu tuo ; Gloria tibi, Domine; Laus tibi, Christe.*

En Orient il y a des formules analogues. Ainsi la *Liturgia communis Jacobitarum* décrit le cérémonial de la lecture de l'Évangile de la manière suivante : Diaconus : *Accedite ad me, fratres, tacete et auscultate annuntiationem Salvatoris nostri ex Evangelio sancto, quod vobis legitur.* Sacerdos : *Pax vobiscum.* Populus : *Et cum spiritu tuo.* Sacerdos : *Ex Evangelio sancto Domini nostri Jesu Christi, Dei nostri veri, prædicatione facta a N. Apostolo et præcone vitæ æternæ, annuntiationem vitæ et salutis audimus pro animabus nostris.* Diaconus : *Estote in silentio, auditores; hoc est enim Evangelium sanctum, quod legitur. Fratres mei, festinate, audite et confitemini verbum Dei vivi.* Sacerdos : *Igitur, in tempore conversationis in terra Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, dixit discipulis suis* (1). On peut démontrer que plusieurs de ces formules sont très-anciennes. Ainsi le Sacramentaire gallican, qu'on trouve dans Mabillon, en connaît déjà plusieurs.

A la *messe solennelle* du Pape l'Épître et l'Évangile sont lus en latin et en grec, pour rappeler l'unité de l'Église catholique, malgré la diversité des langues du culte divin. Autrefois il en était de même dans certaines églises les jours de grande fête (2).

Au couronnement du Pape Alexandre V on chanta l'Évangile en latin, en grec et en hébreu (3). Aujourd'hui, les jours de fête et de dimanche, après le chant solennel de l'Évangile, on le lit au peuple, parfois même l'Épître, en langue vulgaire.

La lecture de l'Évangile est accompagnée encore d'autres cérémonies. D'abord, suivant un usage très-ancien (4), le lecteur se prépare à la lecture par une prière particulière : *Munda cor meum ac labia mea, omnipotens Deus, qui labia Isaiæ prophetæ calculo mundasti ignito; ita me tua grata miseratione dignare mundare ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare; per Christum, etc.* puis, en demandant la bénédiction. (Si c'est le célébrant qui lit l'Évangile, il

(1) *Voy.* Ambon.
(2) *Ord. Rom.*, II.

(1) Renaud., t. II, p. 9.
(2) Anselm. Havelb., *Dial.*, III, c. 16. *Ordo Rom.*, XII.
(3) *Conc. Pisan.*, ann. 1409, sess. XVIII.
(4) *Ord. Rom.*

prie Dieu; si c'est le diacre, il demande la bénédiction au prêtre.)

Un autre usage commun au prêtre et au peuple, et pour le moins aussi ancien (1), consiste en ce que les fidèles, au commencement de la lecture, font le signe de la croix sur le front, les lèvres, la poitrine, pour manifester sensiblement qu'ils croient qu'on va lire les paroles de Jésus-Christ, qui a scellé la vérité de sa doctrine par le sacrifice de la croix; qu'ils ne rougissent ni d'entendre, ni de suivre la doctrine du Crucifié, mais qu'ils le reconnaissent sans crainte, par leurs paroles et leurs œuvres (on se signe le front et la bouche), et qu'ils veulent lui consacrer leur cœur dans la charité (on se signe la poitrine).

Suivant une tradition des premiers temps (2), tous les fidèles se lèvent, pour exprimer leur respect pour la parole de Dieu et leur disposition à lui obéir fidèlement.

L'Évangile lu, le livre des Évangiles (le Missel) (sauf dans la messe de *Requiem*) était baisé autrefois par tous les assistants (3); aujourd'hui il l'est par le célébrant, et, en outre, par les princes, le Pape, le cardinal, les légats du Saint-Siége, le patriarche, l'archevêque ou l'évêque du lieu, si l'un ou l'autre de ces personnages assiste à la messe. Si des soldats assistent à la messe, ils portent l'épée ou les armes pendant la lecture, manifestant par là qu'ils sont prêts à combattre avec joie pour l'Évangile. Durant la grand'messe on place à côté du livre des Évangiles des cierges allumés (sauf aux messes des Morts), pour représenter la conviction des fidèles que l'Évangile est la doctrine de Celui qui s'est appelé la lumière de ce monde et la ferme résolution de vouloir vivre de manière à être des lumières dans la maison de Dieu (1). S. Jérôme parle de ces cierges comme d'un usage de toutes les Églises d'Orient (2). Enfin, pendant la grand'messe (sauf celle des Morts), on encense le livre des Évangiles et le célébrant, l'un en signe de foi absolue en la doctrine évangélique et de la respectueuse obéissance qui lui est due, l'autre en signe de la joie qu'éprouvent les fidèles d'avoir appris par l'Évangile le Sacrifice que le célébrant va accomplir.

F.-X. SCHMIDT.

LEÇONS DU BRÉVIAIRE. *Voy.* BRÉVIAIRE.

LECTEUR, nom qu'on donne au membre de la hiérarchie ecclésiastique inférieure dont la charge était primitivement de lire (3) l'Épître et l'Évangile dans l'église. S. Justin connaît déjà ces lecteurs (4), ainsi que Tertullien (5), S. Cyprien (6), le Pape Corneille (7), etc. On les comptait dès lors parmi les clercs; on les instituait par un rit particulier (8). Ce n'est que par exception que de temps à autre un fidèle non ordonné remplissait l'office de lecteur (9).

La lecture durant l'office divin étant devenue plus tard, en Occident, l'affaire presque exclusive des diacres, des sous-diacres, même des prêtres (le vendredi saint seulement le Missel fait mention de la lecture par un lecteur), l'ordination du lecteur est plutôt un des degrés qui rapprochent le candidat ecclésiasti-

(1) *Ord. Rom.*, II. *Hieron. gem. anim.*, l. I, c. 23.
(2) *Const. Apost.*, l. II, c. 61. Sozom., *Hist. eccl.*, l. II, c. 19. Nicéphore, *Hist. eccl.*, l. XII, c. 34.
(3) *Ord. Rom.*, I, II.

(1) *Jean*, 8, 12. *Matth.*, 5, 14.
(2) *L. adv. Vigilant.*
(3) *Voy.* LEÇONS.
(4) *Apol.*, I, n. 67.
(5) *Præscript.*, c. 41.
(6) *Epist.* 24, al. 29.
(7) Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. 43.
(8) Cyprian., *Ep.* 33. *Conc. Antioch.*, ann. 341, c. 10.
(9) August., *Ep.* 64, al. 235, *ad Quintian. Conc. Nicæn.*, ann. 787, c. 74.

que du sanctuaire qu'un ordre spécial. Pendant le temps qu'il est lecteur il porte les cierges et remplit d'autres bas offices à l'autel. Il en est de même chez les Grecs (1).

Le synode de Carthage donna en 398 les prescriptions suivantes relatives au lecteur : *Lector cum ordinatur, faciat de illo verbum episcopus ad plebem, indicans ejus fidem ac vitam atque ingenium. Post hæc, spectante plebe, tradat ei codicem de quo lecturus est, dicens ad eum : Accipe, et esto lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis qui verbum Dei ministraverint* (2).

C'est presque avec les mêmes paroles qu'aujourd'hui encore l'Église ordonne le lecteur, toutefois en faisant précéder l'ordination d'une exhortation et en la faisant suivre de plusieurs oraisons (3).

L'exhortation définit ainsi la mission du lecteur : *Lectorem oportet legere ea quæ predicat, et lectiones cantare, et benedicere panem et omnes fructus novos.* La bénédiction du pain et des fruits nouveaux dont il est ici question ne fut probablement confiée aux lecteurs que plus tard, et d'abord en Allemagne et en France (4).

Le rit suivant lequel les Orientaux ordonnent leurs lecteurs (ἀναγνῶσται) est très-différent de celui de l'Occident. Ainsi chez les Cophtes l'évêque commence l'ordination en faisant une question sur la dignité du candidat; procède, après la réponse favorable de la communauté, *à la tonsure*, toujours associée en Orient à cette ordination; dit deux oraisons, en se tournant successivement vers l'Occident et vers l'Orient; tient le candidat aux deux tempes en continuant de prier, et lui présente le livre des Évangiles, que celui-ci porte devant sa poitrine en allant baiser les mains de l'évêque et de tous les assistants; l'évêque le renvoie enfin en l'exhortant à remplir dignement sa charge (1).

Il ne faut pas confondre avec le lecteur celui qui lit à table, *lector mensæ*, dans les communautés religieuses (2), le *lector dignitarius* qu'on rencontre par-ci par-là dans certaines cathédrales, qui règle les lectures des divers offices, et enfin les lecteurs ou professeurs des couvents, qui enseignent les jeunes clercs. F.-X. SCHMIDT.

LECTIONNAIRE GALLICAN, *Lectionarium Gallicanum*. On appelle ainsi un livre trouvé par dom Mabillon (3) dans le fameux couvent de Luxeuil, livre qu'il fit imprimer et qui renfermait les leçons des Prophètes, des Épîtres et des Évangiles qui se lisaient durant l'année à la messe et aux autres solennités.

On le considère comme un lectionnaire gallican parce que, renfermant très-peu de fêtes de saints, il a des leçons pour la fête de Ste Geneviève, qu'on célébrait surtout en France, comme on l'y observe encore. De plus, ayant été écrit dans les Gaules avec des caractères mérovingiens, il remonte à un temps où les ordonnances grégoriennes n'étaient pas encore introduites en France. Enfin il donne, suivant l'ancien usage gallican, trois leçons pour presque toutes les messes. Il est à regretter que les premières feuilles et le titre manquent au manuscrit et n'aient pu être retouvés.

Voir Mabillon, *de Liturg. Gallic.*, t. II.

LECTIONNAIRE ROMAIN, *Lectionarium Romanum*. On entend par là

(1) Goar., *Euchol.*, fol. 234.
(2) C. 8.
(3) *Pontif. Rom.*
(4) *Pontif. Salisburg.*, ann. 700. *Pontif. Camerac.*, ann. 600.

(1) Cf. ANAGNOSTES.
(2) Cf. Udalr., *Consuet. Cluniac.*, l. II, c. 34.
(3) *De Liturg. Gallic.*, t. II.

le livre d'église qui renferme, soit toutes les épîtres et tous les évangiles qui sont lus pendant l'année, durant la sainte messe, conformément aux prescriptions de la liturgie romaine, ou seulement les épîtres qui sont lues durant l'année à la sainte messe, ou enfin toutes les leçons qui sont en général en usage dans les cérémonies du culte, conformément au rit romain (*lectionarium plenarium*).

Le plus ancien et le plus important de ces lectionnaires est celui qu'on appelle *Comes*, *Liber comitis*, *Comes major*, lorsqu'il renferme les leçons en entier, *Comes minor* lorsqu'il désigne seulement le commencement et la fin des leçons. On attribuait autrefois ce livre à S. Jérôme (1). Dans tous les cas il est très-ancien, car la *Charta Carnutiana*, écrite dès 471, en parle (2). Il faut reconnaître qu'avec le cours des temps on y a fait des modifications et des additions importantes. Ainsi nous savons, d'une manière certaine, qu'Alcuin, en 797, et plus tard le prêtre Théotinchus l'ont revu et corrigé. La plus ancienne édition est celle de Pamélius.

Cf. Mabill., *Annal. Bened.*, lib. 26, c. 61; Stéphan Baluz., *Capitul. reg. Franc.*

LECTIONARIUS COMES. *Voy.* LECTIONNAIRE ROMAIN.

LECTURES, *lecturæ*. Série d'écrits qui, durant un certain temps, furent une des sources principales des explications du droit romain et du droit canon. L'expression *lecture*, *lectura*, de *legere*, signifie d'abord l'intelligence des textes conforme à la grammaire et à la syntaxe, puis l'interprétation du sens d'après l'intention de celui qui parle : *Hanc literam ita lego.* C'est dans ce sens que naquit l'idée de lecture, *lectura*. Les gloses (1) ne renfermaient aucun raisonnement; c'était un développement traditionnel du droit, une application du droit ancien aux temps nouveaux.

(1) *Gemm. anim.*, l. I, c. 88.
(2) Cf. Mabill., *de Re diplom.*, l. VI.

En revanche les *lectures* présentaient les opinions de l'interprète particulier, quoique celui-ci ne cessât pas d'y mêler et de citer les anciennes et les nouvelles opinions.

Les *lectures* sur le droit romain différaient essentiellement de celles du droit canon. Celles-là s'attachaient davantage aux gloses et étaient par le fait exégétiques, comme on peut le voir clairement dans la *lecture* d'Azo sur le code; elles étaient d'ailleurs fort étendues, et souvent, par cela même, peu intéressantes. Les *lectures* sur le droit canon étaient plus dogmatiques, parce qu'elles n'avaient pas besoin d'un développement critique et historique, comme c'était le cas pour le droit romain.

Il n'était question ni de systèmes ni d'abstractions leur servant de bases; aussi tout l'effort portait sur le détail de chaque décision, et comme alors la vie de chacun était en rapport multiple et permanent avec l'Église, comme l'éducation de l'homme était fondée sur les principes de l'Église, il était important de pénétrer dans les détails de la casuistique.

On distinguait sous ce rapport, quant à l'enseignement et à la méthode, la part de savoir sur laquelle les maîtres (lecteurs) donnaient des vues exactes et complètes, et la part que chacun acquérait plus tard par son expérience, son travail particulier. De là vient que les *lectures* ne portaient que sur certaines portions du droit canon.

Nous, qui avons la prétention de tout embrasser d'un coup d'œil, de tout maîtriser et de subordonner à l'unité de nos vues philosophiques la multi-

(1) *Voy.* GLOSES, GLOSSATEURS.

plicité des choses que nous étudions (c'est-à-dire, en termes modernes, de nous subjectiver et de nous identifier la matière étudiée), nous trouvons dans ces *lectures* bien des choses qui nous paraissent déplaisantes et inutiles.

On ne peut nier que dans ces *lectures* la méthode scientifique paraît vieillie et fait sentir la nécessité d'une voie nouvelle. La philologie y exerçait aussi ses droits, comme on le voit par les travaux d'Antoine Augustinus et surtout par ceux des auteurs français; mais, comme le système ecclésiastique s'appliquait partout et toujours, la direction prise fut toute différente de celle qui fut donnée dans le droit romain, par exemple, par Cujas et les autres juristes de son temps.

Les *lectures*, en tant que sources du droit romain et du droit canonique, eurent cela de commun qu'on s'en tint uniquement aux inscriptions des titres et non aux textes isolés, ce qu'on voit surtout lorsqu'on compare les ouvrages écrits dans l'esprit nouveau par un Reiffenstuel, un Schmalzgrueber, avec les *lectures* d'un Baldus, d'un Pierre d'Ancharano, Jean d'Imola, Nicolas de Tudeschis, Alexandre Tartagnus, Barbatia Siculus, François de Accoltis, Pierre Sandeus, Philippe Décius.

Enfin les *lectures* ont l'inconvénient de n'avoir pas été destinées à l'impression, mais seulement à l'exposition orale, et c'est ce qui les distingue principalement des commentaires modernes. Du reste, si les leçons de nos professeurs devaient être immédiatement imprimées comme elles ont été débitées, il est probable qu'elles n'y gagneraient pas non plus et qu'elles présenteraient plus d'un côté peu avantageux.

Rosshirt.

LÉE (Anne). *Voyez* Léade.

LE FAIVRE. *Voyez* Faivre (le).

LE FÈVRE. *Voyez* Fèvre (le) d'Étaples.

LÉGATS. Le droit qu'a le Pape d'envoyer des mandataires dans tous les points du domaine de l'Église découle de son autorité souveraine; cette autorité serait limitée et entravée, son application parfois rendue impossible, si le Pape ne pouvait exercer le droit de se faire représenter. C'est dans ce sens que parle Innocent III : « Le chef suprême de l'Église, par cela qu'il est homme, ne pouvant se trouver à la fois en plusieurs endroits, ni se rendre sur les ailes du vent dans les contrées les plus lointaines, envoie ses légats, juges et mandataires de son pouvoir, afin que la marche des affaires ne souffre pas. »

Il y a trois espèces de légats du Pape, comme on le voit dans *Cap. officii.* I, *de Off. leg.*, in 6°, I, 15 :

1° Les légats *a latere*, qui sont pris parmi les cardinaux, et appelés *fratres nostri* dans le texte précité de l'ordonnance du Pape Innocent IV;

2° Les nonces apostoliques, *legati missi*, *nuncii apostolici*, et, à un degré plus bas, les internonces, *internuncii;*

3° Les légats-nés, *legati nati*, chez lesquels la légation est attachée d'une manière permanente à la dignité ecclésiastique qu'ils remplissent, *qui suarum prætextu Ecclesiarum legationis sibi vindicant dignitatem.* Sous ce rapport, l'institution des légats-nés se rattache à celle des vicaires apostoliques, *vicarii apostolici*, tels que les connaissait le droit ancien. En effet, ce fut de bonne heure l'usage, et on en a des preuves jusqu'au quatrième siècle, que le Pape chargeât dans diverses contrées les évêques du lieu d'exercer à sa place certains droits de juridiction immédiate qui lui appartenaient et de lui rendre compte de l'administration de ce pouvoir. Comme très-souvent le successeur d'un pareil évêque recevait la même mission, ce vicariat apostolique finit par demeurer attaché à certains

siéges épiscopaux. Les plus anciens exemples sont le vicariat de Thessalonique, pour l'Illyrie, et celui d'Arles, pour les Gaules (1), qui tous deux durèrent jusque vers le septième siècle. D'autres vicariats de ce temps étaient personnels, comme celui de S. Augustin, l'apôtre des Anglo-Saxons, ou sans juridiction particulière, comme celui de l'évêque de Séville. Cette autorité des vicaires apostoliques consistait dans la surveillance suprême sur toute la discipline ecclésiastique du vicariat. L'ordination des évêques par le métropolitain qui devait les consacrer était subordonnée à l'assentiment du vicaire apostolique. Celui-ci convoquait les synodes; on en appelait à lui du concile provincial ; il avait le premier rang parmi les évêques de son ressort. Le pallium paraît avoir été donné d'abord aux vicaires apostoliques comme signe de la juridiction papale.

Dans le huitième siècle S. Boniface parut en Germanie, comme légat du Pape, avec les pouvoirs les plus étendus. Il établit sa résidence à Mayence, et les prérogatives de ce siége archiépiscopal se fondèrent sur les priviléges mêmes de son premier métropolitain. L'archevêque de Mayence, de même que les successeurs de S. Augustin sur le siége de Cantorbéry, depuis S. Dunstan, prirent rang parmi les *légats-nés*. Cette expression désigna depuis lors les évêques qui, comme les anciens vicaires apostoliques, héritèrent du titre de légat avec leur dignité même. Des instructions particulières précisaient chaque fois l'étendue des pouvoirs de ces légats.

Les exemples les plus considérables de ces sortes de légations sont ceux de Tolède pour l'Espagne, quoique souvent contesté; Reims, pour toute la province; Bourges, pour l'Aquitaine; Vienne, pour la Septimanie; Lyon et Sens, qui étaient plutôt des légats honoraires; Cantorbéry, pour l'Angleterre; Saint-André, pour l'Écosse; Mayence, Trèves, Cologne, Salzbourg, Magdebourg et Prague, pour l'Allemagne; Gnesen, pour la Pologne; Gran, pour la Hongrie. En Italie la monarchie sicilienne (1) offre l'exemple d'une légation pontificale accordée à un prince séculier. Un autre cas de ce genre, mais qui fut tout à fait temporaire, fut celui où le Pape Alexandre III nomma Henri II, roi d'Angleterre, légat du royaume, à la condition qu'il ne transférerait pas ses droits à l'archevêque d'York. Henri avait réclamé la légation pour ce dernier, avec l'intention de porter atteinte par là à la juridiction de Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry.

Les prétentions exagérées de beaucoup de légats-nés finirent par réduire peu à peu la valeur de leur dignité, dont ils ne conservèrent dans la réalité que le titre. Les Papes se virent obligés, dans la plupart des circonstances graves, de ne pas attendre le rapport des légats-nés et d'envoyer des légats de leur entourage, qui, munis de la plénitude des droits de la primauté, représentèrent directement le Pape dans le cercle assigné à leur légation. De là vint qu'on investit en outre ces *légats a latere* d'une *juridiction ordinaire*, qui ne s'éteignait pas même à la mort du Pape qui leur avait donné leur mission (2).

Ainsi les légats *a latere* représentaient, dans le cercle de leur mission, le Pape même, et, sauf de rares restrictions, exerçaient la plupart des droits réservés au souverain Pontife. Ils absolvaient des censures réservées, accordaient des indulgences, exerçaient la

(1) *Voy.* HILAIRE (S.) D'ARLES et LÉON Ier.

(1) *Voy.* MONARCHIE SICILIENNE.
(2) *Cap. Legatos* 2, *de Off. leg.*, in-6°.

juridiction sur les exempts, dispensaient des empêchements de mariage, distribuaient des bénéfices, surtout les bénéfices qui étaient dévolus au Pape, confirmaient les archevêques et les évêques, etc. Tous ces pouvoirs n'étaient pas toujours énumérés dans les instructions des légats; on se contentait de la formule générale *cum facultatibus solitis et consuetis*.

Cependant on se vit bientôt obligé, par rapport aux légats *a latere* envoyés *ultra montes*, d'en venir à un autre procédé. L'exercice de ces grands pouvoirs fit naître de nombreux conflits avec les évêques; à mesure que le désaccord devint plus vif entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, les princes virent avec plus de défaveur les légats *a latere*, parce qu'ils se sentaient arrêtés par eux dans l'exercice de leurs prétendus droits sur les églises, et il arriva que, quelques légats s'étant d'ailleurs rendus coupables d'usurpation, les princes et les évêques unirent leurs intérêts sous prétexte de l'intérêt national, et le pouvoir temporel refusa de recevoir les légats. Le Pape Jean XXII se vit obligé de condamner cette résistance (1) et de menacer de l'excommunication et de l'interdit les princes et les pays qui refuseraient d'accueillir les légats. Malgré cela l'usage persista en France de ne laisser les légats avancer que jusqu'à Lyon, et de leur faire attendre leur admission, jusqu'à ce qu'ils eussent envoyé leurs pouvoirs à l'examen du gouvernement à Paris. Cette manière d'agir était d'autant plus déplacée que depuis longtemps des restrictions légales avaient été apportées à la juridiction des légats. Le concile de Trente alla encore plus loin que les Décrétales en abolissant toute juridiction des légats qui ferait concurrence avec celle des évêques (1).

Peu à peu ces légations extraordinaires devinrent de plus en plus rares; à leur place, dans les temps modernes, les Papes adoptèrent l'usage d'entretenir des nonciatures permanentes dans certains États. Déjà le droit ancien connaissait les *apocrisiaires* (2) ou *responsales*, dénomination qui désignait spécialement les envoyés du Pape à la cour impériale de Constantinople, et dont les fonctions correspondaient absolument à celles des nonces modernes.

Les *nonces* et les *internonces* ont une double position: ils font d'un côté partie du corps diplomatique dans l'État où ils résident et tiennent le premier rang dans la hiérarchie des ambassadeurs; d'un autre côté ils sont munis d'instructions pontificales relatives à l'exercice de leurs droits de juridiction ecclésiastique, droits auxquels appartiennent, entre autres, la direction du procès d'information des évêques nommés dans le territoire de leur nonciature. Ils ont en général le titre d'archevêque ou d'évêque *in partibus*.

En Allemagne l'érection d'une nouvelle nonciature à Munich, en 1785, devint l'occasion d'une controverse connue (3), qui fut terminée par la réponse de Pie VI au congrès des archevêques réunis à Ems (4); *Responsio super nuntiaturis apostolicis*, Romæ, 1789.

Conf. *Feuilles hist.-polit.*, t. VIII, p. 564, 665, 722.

PHILLIPPS.

LÉGENDE DORÉE. *Voyez* JACQUES DE VORAGINE et LÉGENDES.

LÉGENDES. D'après l'étymologie et le sens général du mot, on nomme ainsi tout ce qui doit être *lu* au peuple pen-

(1) *Extrav. Super gentes*, 1, *de Consuet.* (c. 1).

(1) Sess. XXIV, c. 20, *de Ref.*
(2) *Voy.* APOCRISIAIRES.
(3) *Voy.* NONCIATURE (controverse sur la).
(4) *Voy.* EMS (ponctation d').

dant le culte divin. Le livre qui renfermait les leçons se nommait Lectionnaire, *Lectionarium*, Épistolaire, *Epistolarium*, parce que la plupart des leçons étaient tirées des épîtres des Apôtres. On lisait ces fragments d'après une division déterminée, semblable à celle de l'Ancien Testament, en *paraschès* et *haphtares*.

Dans un sens restreint, et dans le sens presque exclusivement usité de nos jours, on entend par légendes un recueil de vies des saints, des martyrs, des Pères et des confesseurs de l'Église catholique. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne on nommait ces recueils *Acta Sanctorum* ou *Acta Martyrum*; leur origine remonte au second siècle; on notait dès lors ce que les faits et les paroles des martyrs et des confesseurs avaient de plus remarquable, et l'on conservait ces notices comme un trésor sacré pour les contemporains et la postérité. Eusèbe parle d'un pareil recueil, qu'il nomme Συναγωγὴ τῶν ἀρχαίων μαρτύρων.

Le plus ancien *Martyrologe* est attribué à S. Jérôme.

Peu à peu la description de la vie des saints devint plus explicite, par diverses circonstances faciles à comprendre. L'Église grecque et l'Église latine eurent chacune, au moyen âge, leur recueil de légendes. Celui des Grecs était dû à *Siméon Métaphraste* (1), celui des Latins à *Jacques de Voragine* (2), auteur de la *Légende dorée*. Ces recueils ont incontestablement le caractère du temps où ils apparurent; l'imagination, la fantaisie, l'extraordinaire, l'inattendu y jouent un rôle prédominant. Historiquement, la collection de *Boninus Mombritius*, publiée en 1474, a plus de valeur. Les recueils postérieurs sont les fruits précieux d'une science éclairée et d'un esprit de recherche exact et scrupuleux. Tels sont les *Acta Martyrum primor.* (1) du savant Bénédictin *Dom Théod. Ruinart*, les *Vitæ Patrum* et les *Fasti Sanctorum* du P. *Hérib. Rosweid*, Jésuite, précurseur de l'auteur de la plus complète des collections, celle des *Acta Sanctorum* que le P. *Jean Bollandus*, Jésuite, commença en 1643, et qui fut continuée par d'autres Pères de la Compagnie, nommés les *Bollandistes* (2) (*Henschen, Papebrock*, etc.). Cette grande œuvre parut à Bruxelles et Tongerloo de 1643 à 1794, au milieu de circonstances souvent très-défavorables, en 53 volumes in-fol. C'est une mine inépuisable, non-seulement pour l'histoire de l'Église, mais pour l'histoire profane, la chronologie, la géographie, l'archéologie, etc. Bollandus parvint, dans son travail, jusqu'au commencement du mois de mars; il mourut le 12 septembre 1665. Ses successeurs poursuivirent jusqu'au mois d'octobre, abandonnant le reste à l'avenir. En effet, en 1845, le complément d'octobre parut à Bruxelles chez Muquardt, sous ce titre : *Acta Sanctorum Octobris, ex Lat. et Græc., etc., monum. collecta a Jos. Vandermoere et Jos. Vanhecke, Soc. Jesu*; t. VII *octobris*.

Un ouvrage beaucoup moins volumineux, également utile et critique, est celui d'*Alban Buttler*, écrit originairement en anglais, traduit en français par *Godescard*, en allemand, avec des notes pleines d'érudition, par le Dr *Räss*, aujourd'hui évêque de Strasbourg, et le Dr *Weiss*, évêque actuel de Spire (Mayence, 1823-1827, 21 vol.).

Le but principal d'une légende est la popularité; elle doit éviter les recherches purement scientifiques, tendre

(1) *Voy.* MÉTAPHRASTE.
(2) *Voy.* JACQUES DE VORAGINE.

(1) *Voy.* ACTA MARTYRUM.
(2) *Voy.* ACTA SANCTORUM.

à des résultats exacts, décrire en un style simple le grand caractère des saints, afin de réveiller dans le peuple les sentiments les plus nobles et de mettre devant ses yeux sous les formes les plus variées, par l'exemple des héros de l'Église, la puissance et la grandeur du Christianisme. C'est ainsi que toute biographie des saints devient un Évangile pratique.

Deux extrêmes sont à éviter : d'une part, une sèche nomenclature des faits, sans esprit, sans vie, sans application, la crainte du merveilleux, le rejet de tout ce que le caractère et la vie des saints peut présenter de poétique; d'autre part, la recherche exagérée de tout ce qui est merveilleux, la préférence marquée pour les circonstances extraordinaires, pour ce qui est étrange et romantique, la confusion indiscrète de l'histoire réelle avec de pieuses traditions.

Il ne faut pas rejeter la tradition, car elle a sa profonde poésie et une vertu puissante pour réveiller dans l'âme du peuple, sensible à toute vraie beauté, les plus nobles mouvements; mais il faut qu'elle soit donnée comme tradition, non comme histoire avérée, authentique, et, dans ce cas, la critique la plus sévère n'a rien à dire. Elle sert alors à maintenir les droits de l'élément psychologique dans l'histoire et à tempérer l'uniformité dans des récits qui au fond se rapportent toujours au même sujet.

Dux.

LÉGION FULMINANTE, *Legio Fulminatrix.* Ce nom doit avoir été donné par l'empereur Marc-Aurèle à une légion composée tout entière de Chrétiens, dont la prière opéra le salut de l'armée romaine. En 174, les Romains, faisant la guerre aux Marcomans, furent enveloppés et resserrés par les Quades dans un lieu où ils manquaient absolument d'eau et risquaient de périr de soif et de chaleur. Un orage subit qui éclata sauva l'armée; les Romains furent pourvus de toute l'eau dont ils avaient besoin, tandis que les Quades, qui les attaquaient, furent accablés de grêle et de coups de tonnerre et repoussés. Tel est le récit de Dion Cassius (1). Eusèbe (2) dit : « Dans cette nécessité les soldats de la légion Mélitine, composée de Chrétiens, s'adressèrent à Dieu et obtinrent par leur prière le salut de l'armée. » Il ajoute qu'Apollinaire, contemporain de Marc-Aurèle, racontait que cette légion avait reçu depuis lors le surnom de légion fulminante. Le récit est plus orné par Xiphilinus, un des historiens byzantins, qui fit, au onzième siècle, un abrégé de Dion Cassius. L'empereur aurait demandé à la légion chrétienne, qu'on lui avait dit pouvoir tout obtenir de Dieu par la prière, d'intercéder pour l'armée, lui aurait, après ce miracle, donné le surnom connu, et aurait rendu en même temps une ordonnance très-honorable pour les Chrétiens. L'autorité de Xiphilinus est naturellement fort mince. Que dès lors il y ait eu toute une légion composée de Chrétiens, cela est invraisemblable, et la 12[e] légion portait déjà le nom de *Fulminatrix* sous Auguste.

Le plus ancien récit chrétien de ce fait se trouve dans Tertullien (3); il dit simplement qu'il existe encore une lettre de Marc-Aurèle, *quibus illam Germanicam sitim Christianorum, forte militum precationibus impetrato imbri, discussam contestatur*.

S. Jérôme (4) et Orose (5) s'expriment de même. (La lettre de Marc-Aurèle, qui est ajoutée aux apologies de S. Justin, n'a aucune authenticité.) Les écri-

(1) LXXI, 8.
(2) *Hist. eccl.*, V, 4.
(3) *Apol.*, c. 5. Cf. *ad Scap.*, 4.
(4) *Chron.*, ad ann. 174.
(5) VII, 15.

vains païens qui racontent le fait attribuent le miracle les uns à des magiciens égyptiens (1), les autres à la vertu (2) ou à la prière de l'empereur (3). Sur la colonne érigée en l'honneur de Marc-Aurèle ce prince est glorifié sous le nom de *Jupiter Pluvius*. Nous ne trouvons pas non plus que l'empereur ait été amené par là à des dispositions plus bienveillantes envers les Chrétiens. Le *forte* du passage de Tertullien indique que Marc-Aurèle n'attribua pas avec une pleine conviction ou en paroles bien positives le miracle aux Chrétiens.

La plus vraisemblable explication du fait est certainement celle que donne Stolberg (4). « Dans cette nécessité, il est probable que les païens s'adressèrent les uns à leurs dieux, les autres à leurs magiciens; les Chrétiens qui se trouvaient dans l'armée, il y en avait, dit-on, beaucoup dans la 12e légion (mélitine), qui portait le surnom de fulminante, se tournèrent vers leur Dieu. Naturellement les païens attribuèrent leur salut à leurs divinités, aux prières de l'empereur, à l'influence des magiciens, les Chrétiens avec raison au vrai Dieu. Apollinaire en entendit parler, et, comme le nom de la légion lui parut parfaitement adapté à l'événement, il fut induit à croire qu'elle reçut alors pour la première fois ce surnom honorable. » Peut-être aussi Eusèbe a-t-il mal saisi ou inexactement cité Apollinaire ; car on comprendrait très-aisément que le sens des paroles d'Apollinaire eût été celui-ci : Depuis lors le surnom que portait la légion eut un sens qui lui convenait parfaitement.

Il faut encore remarquer que S. Grégoire de Nysse, dans son second discours sur les quarante martyrs de Sébaste (1), raconte que ces martyrs appartenaient tous à la même légion ; qu'elle avait été convertie au Christianisme par un miracle, ayant par sa prière obtenu un orage, durant la guerre qu'elle faisait aux barbares.

(1) Dion Cassius.
(2) Claudian., *de VI Cons. hon.*
(3) *Capitol. M. Aur. Themist. or. de Reg. virt.*
(4) T. VIII, p. 90.

Si ce que dit S. Grégoire se rapporte, comme cela semble probable, au même fait, la donnée qui fait de la légion entière, ou de la majorité, des Chrétiens, perdrait de son invraisemblance.

Cf. Tillemont, *Hist. des Emp.*, t. II, *M.-Aurèle*, art. 15 ; Stolberg, *Hist. de la relig. de Jésus*, VIII, 80 ; Rohrbacher, *Hist. de l'Église*, V, 125.

LÉGION THÉBÉENNE, *Legio Thebaica*. Ce nom était celui d'une légion romaine (ainsi appelée probablement parce qu'elle se recrutait dans la Thébaïde), et qui, dit-on, composée tout entière de Chrétiens, subit le martyre sous l'empereur Maximien. Les plus anciennes données à ce sujet se trouvent dans une lettre de S. Euchère, évêque de Lyon († vers 450) (2), adressée à l'évêque Salvius, et qui a été imprimée dans D. Ruinart, *Acta SS.* 22 *Sept.*, et Migne, *Patrol.*, t. L.

L'authenticité et la crédibilité de cette lettre, quoique mises en doute par Stolberg (3), ont été bien établies par les recherches des Bollandistes (4). S. Euchère raconte ce qui suit : « Maximien, faisant la guerre dans les Gaules, avait dans son armée la légion thébéenne, qui se trouvait antérieurement en Orient, et qui était toute composée de Chrétiens (ce sont des récits postérieurs qui rapportent que cette légion, allant d'Orient dans les Gaules et passant par Rome, fut fortifiée dans sa foi par le Pape). Or Maximien voulut se

(1) *Opp.*, ed. Paris, 1638, t. III, p. 505.
(2) *Voy.* EUCHÈRE (S.). Rettberg, *Hist. de l'Église d'Allem.*, I, 97, attribue ce récit à un Euchère plus jeune, du commencement du sixième siècle, mais sans prouver son assertion.
(3) IX, 305.
(4) 22 sept.

servir de cette légion, comme des autres, pour persécuter les Chrétiens et confisquer leurs biens; mais elle refusa d'exécuter ces ordres. L'empereur était alors à Octodurum (Martigny, sur le Rhône, au delà du lac de Genève); la légion stationnait dans le canton de Vaud, *in Acaunensibus angustiis*, Saint-Maurice. D'après des données postérieures, l'empereur, célébrant une grande fête et offrant des sacrifices à Octodurum, voulut contraindre les Chrétiens à y prendre part. Furieux de la résistance des soldats, Maximien fit décimer la légion. Malgré cette mesure sanglante le reste de la légion demeura inébranlable. Elle était spécialement encouragée dans sa foi par *Maurice*, chef de la légion, *primicerius*, par *Exupère*, *campi doctor*, *is qui scientiam armorum militibus tradebat* (1), et par le *senator Candide* (le *senator*, d'après S. Jérôme, venait immédiatement après le *primicerius*). Cette première exécution ayant été inutile, l'empereur ordonna qu'on décimât de nouveau la légion, qui ne demeura pas moins ferme qu'auparavant. Les soldats firent dire à l'empereur qu'ils étaient ses sujets, mais les serviteurs de Dieu; qu'ils lui obéiraient, comme par le passé, dans le moindre détail, pourvu que ses ordres ne fussent pas contraires à la volonté divine, car ils avaient prêté serment à leur foi avant de l'avoir prêté au drapeau. Là-dessus ils furent tous massacrés, sans faire la moindre résistance. A ce moment *Victor*, vétéran d'une autre légion, passait par Agaunum pour rejoindre son corps; à la vue des martyrs il confessa sa foi et fut tué sur la place même où était tombée l'héroïque légion. On ne connaît pas les noms des autres héros de cette immortelle troupe. » Euchère ajoute qu'*Ursus* et *Victor*, qui furent tués près de Salodurum, sur l'Arula, non loin du Rhin (Soleure, sur l'Aar), appartenaient à cette légion. Ils sont placés dans le Martyrologe romain, au 30 septembre. Quelques auteurs, Tillemont, Ruinart, Bunus (1), placent ce fait en 286, Baronius en 297, Jean Cléus (2) en 303.

(1) Du Cange.

Dès le cinquième siècle le tombeau de S. Maurice et de ses compagnons, à Agaunum, fut célèbre. Euchère raconte quelques-uns des miracles qui s'y opérèrent.

Au commencement du sixième siècle on voit déjà le couvent de Saint-Maurice au pied du Saint-Bernard. Avitus, de Vienne (v. 500), fait mention d'une *passion* de ces saints, qu'on avait coutume de lire de son temps. Un missel du neuvième siècle, publié par Mabillon, renferme une *Missa S. Mauricii cum sociis suis*. Ces saints étaient principalement vénérés en Suisse, dans les Gaules et en Savoie. En Italie on vit naître, sous le patronage de S. Maurice, un ordre de chevalerie fondé par l'antipape Félix V, le duc Amédée VIII de Savoie (3), maintenu par le duc Emmanuel-Philibert et confirmé, à sa demande, par le Pape Grégoire XIII, en 1572.

La cruauté d'un tyran tel que Maximien fait comprendre comment, avant même le commencement de la persécution générale (303), il exhala sa rage contre les Chrétiens et sacrifia toute une légion à sa haine. Les Bollandistes ont parfaitement établi (4) que le silence des auteurs, tels que Lactance et Orose, quoique étonnant, n'est pas une preuve suffisante contre la crédibilité du récit de S. Euchère.

On élève ordinairement le nombre des martyrs compagnons de S. Maurice à six mille. S. Euchère dit seulement qu'une légion se composait alors

(1) *Act. SS.*, 4 oct.
(2) *Ibid.*, 22 sept.
(3) *Voy.* FÉLIX V.
(4) Ad 22 sept., p. 324 sq.

de six mille hommes, mais il ne dit pas que toute la légion thébéenne fût réunie à Agaunum.

Dans tous les cas, si ce ne fut la légion entière, la majeure partie y succomba avec S. Maurice. Mais, outre les martyrs nommés par S. Euchère, le Martyrologe romain et d'autres citent encore beaucoup de martyrs de la légion thébéenne; ainsi le Martyrologe romain énumère, outre Victor et Ursus, que S. Euchère cite, *Vital* et *Innoçent*, comme compagnons de S. Maurice, puis *Antonin* à Plaisance (1), *Second* à Albintimilium (Vintimille), en Ligurie, *Alexandre* à Bergame (2).

On associe aussi aux Thébéens un S. *Félix* avec sa sœur *Ste Régula*, qui doivent avoir subi le martyre à Zurich (3).

Deux groupes célèbres, après celui de S. Maurice, sont les suivants :

1. *S. Tyrsus, S. Boniface*, et leurs compagnons. Après le martyre de S. Maurice, Maximien envoya, dit-on, à Trèves, pour y persécuter les Chrétiens, notamment deux cohortes de la légion thébéenne commandées par Tyrsus et Boniface. Rictius Varus (Rictiovarus, qui est cité à propos de beaucoup d'autres martyres des Gaules, et qui, comme Rettberg le remarque (4), semble dans ces actes un nom collectif, pour représenter l'autorité tyrannique du temps de la persécution), Rictius Varus aurait fait exécuter le 4 octobre les soldats thébéens, les deux jours suivants le consul *Palmatius*, plusieurs sénateurs et d'autres fidèles de Trèves. S. Félix, évêque de Trèves, fit transporter, dit-on, les corps de ces martyrs, vers la fin du quatrième siècle, dans l'église de Saint-Paul, où on les trouva en 1071. Ce qui paraît certain dans cette tradition, c'est qu'à cette époque beaucoup de Chrétiens moururent martyrs à Trèves; il n'est pas non plus impossible qu'il y ait eu parmi eux une partie de la légion thébéenne, qui y aurait été envoyée par Maximien avant la catastrophe d'Octodurum ; mais il serait tout aussi possible que la légende eût compté ces soldats parmi ceux de la légion thébéenne, parce qu'ils subirent le martyre à la même époque et pour le même motif que S. Maurice et ses compagnons.

2. *S. Cassius, S. Florentius* et sept autres soldats de la légion thébéenne, d'après le Martyrologe romain *plurimi alii*, furent martyrisés près de Vérona, c'est-à-dire Bonn (on voit encore le lieu du supplice, sur lequel a été élevée la chapelle dite des Martyrs) ; *S. Victor* et d'autres à Troie, qui reçut de ces saints le nom de *Xanthe*, *Sancti;* enfin *S. Géréon* et ses compagnons, à Cologne. La plus ancienne mention de ces martyrs se trouve dans Grégoire de Tours († 595), *Glor. Mart.*, 1, 62, 63; les détails plus circonstanciés n'ont été donnés que dans les martyrologes du moyen âge, qui diffèrent beaucoup entre eux, notamment sur le nombre des martyrs. (La séquence *Gaude, Felix Agrippina*, dans le Missel de Cologne, d'accord avec le Martyrologe romain, en fixe le nombre à 318.) Quelques auteurs nomment aussi un *Mallosus* ou *Mallusius* comme compagnon de Victor, tandis que d'autres, avec moins de vraisemblance, prennent ce nom pour un surnom de Géréon. Dès le sixième siècle, suivant Grégoire de Tours (1), il y avait à Cologne une belle basilique que Ste Hélène avait fait bâtir en l'honneur de ces martyrs, et dont les riches dorures lui avaient valu le nom de *ad aureos sanctos*. Elle devint plus tard l'église du chapitre; elle est aujourd'hui l'église paroissiale. On

(1) 30 sept.
(2) 26 août.
(3) *Voy.* Félix.
(4) L. c., p. 108.

(1) L. c.

trouve un récit détaillé, mais postérieur, sur ces martyrs dans un discours de Hélinaud, Cistercien († 1227) (1).

Cette tradition a certainement pour base ce fait qu'à cette époque beaucoup de soldats chrétiens subirent le martyre dans ces contrées; mais rien ne constate qu'ils appartinssent réellement à la légion thébéenne, et que ce ne fut pas uniquement par analogie qu'on les lui attribua.

En 1121, S. Norbert désirant avoir des reliques de ces martyrs, on ouvrit quelques sarcophages dans l'église de Saint-Géréon. On trouva, raconte Rodolphe, abbé de Saint-Pantaléon, témoin oculaire (2), les saints corps dans le manteau de pourpre du soldat, avec une croix sur la poitrine et des mottes de gazon arrosé de sang.

Bientôt après S. Géréon, 50, ou 300, ou 360 (3) *soldats de Mauritanie*, *Mauri*, moururent martyrs; leurs corps furent ensevelis dans la même basilique et exhumés par S. Annon. Cette tradition n'a rien d'invraisemblable; mais c'est certainement à tort que quelques martyrologes attribuent ces martyrs à la légion thébéenne (4). Hélinand les en distingue nettement, et le Martyrologe romain (5) ne les nomme pas Thébéens. Des auteurs postérieurs appellent leur chef *Grégoire* ou *George*.

Rettberg (6) soumet toute la « légende » de la légion thébéenne à une très-sévère critique, dont le résultat est que l'histoire de S. Maurice, qui fut martyrisé, avec soixante-dix compagnons, à Azamée, en Syrie, et dont les Grecs célèbrent la fête le 21 février, est le fond réel de tous ces récits; que le reste est ornement légendaire. Les présomptions et les combinaisons sur lesquelles il fonde cette opinion sont certainement très-ingénieuses; mais celui qui accorde aux auteurs des premiers siècles et aux antiques traditions de l'Église un peu plus d'autorité qu'aux imaginations des cycliques et des homérides grecs ne peut absolument pas réduire cette légende à ce minimum de réalité, tout en avouant volontiers que des légendes ne sont pas des histoires, et qu'il est difficile de marquer la limite où finit l'histoire et où commence la légende.

Le Bréviaire romain ne contient de tous ces martyrs que S. Maurice et ses compagnons, au 22 septembre; en revanche, dans le bréviaire et le missel de Cologne on trouve, au 4 octobre, *S. Tyrsus cum sociis suis;* au 10 octobre, *S. Gereo cum sociis suis* (l'oraison nomme Victor, Cassius, Florentius, et, dans les anciennes éditions, Mallusius), et au 15 octobre, *SS. Mauri*. Le même bréviaire célèbre le 24 novembre une *elevatio SS. Thebæorum* (ann. 1121), dont nous avons parlé plus haut, et, le 2 mai, il y avait autrefois une *translatio SS. Cassii, Florentii et Mallusii*, qui est abrogée.

Cf. *Acta Sanctorum*, Surius, et *Martyrologium Usuardi*, éd. J.-B. du Sollier, S. J., au 22 septembre, aux 4, 10 et 15 octobre; Tillemont, *Mémoires*, t. IV; Stolberg, IX, 302; Rettberg, l. c., 94, où les écrits polémiques sur cette question sont énumérés.

REUSCH.

LÉGISTES. *Voyez* DÉCRÉTISTES.

LÉGITIMATION PAR MARIAGE SUBSÉQUENT, *legitimatio per subsequens matrimonium*. Les enfants nés d'un mariage légitime sont eux-mêmes légitimes; ils ont les droits qui ressortent de leur naissance dans le mariage, le droit au nom et à la situation du père, à l'entretien conforme à leur condition, à la succession, etc., etc.

(1) Dans Surius et *Acta SS.*, 20 oct.
(2) *Acta SS.*, 10 oct.
(3) Ce dernier chiffre est donné par la séquence dont nous avons parlé plus haut; il était traditionnel du temps de S. Annon.
(4) Cf. *Acta SS.*, 15 oct.
(5) 15 oct.
(6) *Hist. de l'Église d'Allem.*, t. I, p. 94.

Les enfants nés d'une union hors mariage sont illégitimes et ne peuvent légalement prétendre aux droits cités; mais, quoique l'Église condamne comme péché toute union des sexes hors du mariage, elle assure toutefois aux enfants issus de ces unions le bienfait de la *légitimation* si leurs père et mère s'unissent ensuite réellement par le mariage. *Tanta est vis matrimonii*, dit le Pape Alexandre III, *ut qui ante sunt geniti post contractum matrimonium legitimi habeantur* (1).

Le mariage subséquent a la légitimation pour conséquence *ipso facto ;* le consentement des enfants n'est pas nécessaire (2); ils sont légalement mis au niveau des enfants issus dans le mariage, et peuvent être désignés comme tels dans les actes publics, d'après l'opinion unanime des canonistes, alors même qu'ils sont nés d'une union extra-matrimoniale, *quia subsequens matrimonium omnia præcedentia purgat* (3). Comme l'effet de la légitimation est attaché au mariage légitime, et que le droit canon a pour principe que dans le cas de doute il faut toujours décider en faveur des enfants illégitimes (4), il est tout à fait indifférent pour la légitimation que le mariage subséquent soit réellement consommé ou non, ce qui fait que le mariage des personnes âgées ou malades, même s'il n'a lieu qu'au lit de mort, légitime les enfants nés hors mariage. De même il est indifférent que le mariage subséquent suive médiatement ou immédiatement la naissance des enfants; d'où il résulte que les enfants illégitimes d'un père qui s'est marié, non avec leur mère naturelle, mais avec une autre personne, et n'épouse celle-là qu'après la mort de celle-ci, sont légitimés par ce mariage. Même un *mariage putatif*, c'est-à-dire un mariage invalide en lui-même, mais contracté de bonne foi par les parties et considéré comme valable par eux (1), a la puissance de légitimer les enfants; car, si les enfants issus d'un mariage putatif sont déclarés légitimes par la loi (2), on ne voit pas pourquoi, disent avec raison les canonistes, le mariage putatif ne devrait pas légitimer aussi les enfants nés hors mariage.

Telles sont les conséquences du mariage subséquent. On demande si un tel mariage peut légitimer indistinctement *tous* les enfants nés hors du mariage? Le droit romain et le droit canon diffèrent dans leur réponse. Constantin le Grand, pour abolir le concubinat (3), jusqu'alors autorisé et favorisé par la loi, et faciliter le mariage entre les personnes vivant en concubinage, ordonna que le mariage subséquent élèverait au rang d'enfants légitimes les enfants naturels nés dans le concubinat, *liberi naturales ;* Zénon, Anastase, Justin renouvelèrent cette disposition, et Justin en fit une loi générale (4). Ainsi, d'après le droit romain, les enfants naturels seuls pouvaient être légitimés; tous les autres enfants nés hors mariage, *spurii, vulgo quæsiti*, *filii ex damnato coitu*, étaient *exclus* de ce bienfait.

Le droit canon ne reconnaît pas le privilége des enfants nés dans le concubinat; l'Église considère toute union des sexes en dehors du mariage comme illégitime, ce qui était surtout le cas du concubinat, et lors même que, dans le commencement, les circonstances extérieures l'obligèrent à le tolérer (5),

(1) C. 6, X, *qui Filii sint legitimi*, 4, 17.
(2) C. 1, 6, X, *h. t.* 4, 17.
(3) *Glossa ad cit.* c. 6, X, *h. t.*
(4) C. 14, X, *h. t.* 4, 17.

(1) *Voy.* MARIAGE PUTATIF.
(2) C. 2, 14, X, *h. t.* 4, 17.
(3) *Voy.* CONCUBINAT.
(4) C. 5, 6, 7, 10, 11. *Cod. de naturalibus liberis*, 5, 27 ; *nov.* 12, c. 4 ; 18, c. 11 ; 78, c. 4.
(5) C. 4, 5, 6. Dist. 34, c. 6, caus. 32, quæst. 2.

elle s'y opposa de plus en plus à mesure qu'elle prit plus d'influence sur la vie des peuples (1), et finit par le déclarer absolument défendu comme toute autre union extramatrimoniale (2). Ainsi la légitimation par un mariage subséquent ne fut plus restreinte aux enfants des concubinaires, mais elle s'étendit à *tous* ceux qui étaient nés hors mariage (3). Bientôt la décision du droit canon fut reçue par les tribunaux civils (4), et aujourd'hui elle a passé dans toutes les législations. Cependant cette extension universelle n'est pas absolue ; Alexandre III lui imposa une restriction importante. Après avoir formulé la loi générale (5) il continue : *Si autem vir, vivente uxore sua, aliam cognoverit, et ex ea prolem susceperit, licet post mortem uxoris eandem duxerit, nihilominus* SPURIUS ERIT FILIUS *et ab hæreditate repellendus, præsertim si in mortem uxoris prioris alteruter eorum aliquid fuerit machinatus, quoniam matrimonium legitimum inter se contrahere non potuerunt.*

Ainsi les enfants nés en *adultère* ne peuvent être légitimés par un mariage subséquent. Böhmer (6) a combattu cette manière de comprendre la décrétale et a prétendu que c'est précisément le contraire qui en ressort : « Car, dit-il, au temps d'Alexandre III, le mariage entre adultère et adultère était défendu en général, et, partant de ce point de vue, le Pape ne décida pas autre chose que, dans le cas où un pareil mariage serait conclu, malgré la défense générale, il ne pourrait opérer la légitimation des enfants nés hors mariage ; » mais qu'Innocent VII (1) avait changé l'ancien droit canon en *autorisant*, sauf deux cas, de pareils mariages ; qu'ainsi la décision d'Alexandre III tombait complétement, et que ces mariages entraînaient la légitimation des enfants même nés en adultère.

Mais l'hypothèse sur laquelle repose toute cette argumentation est historiquement inexacte ; dès avant Alexandre les mariages entre adultères étaient en général permis ; Gratien le dit (2). Alexandre, qui écrivit peu après Gratien, doit avoir connu son décret.

Dans ce cas ses paroles ne peuvent avoir que ce sens : les mariages entre adultères sont, il est vrai, en général autorisés aujourd'hui, mais ils ne peuvent opérer la légitimation des enfants, et surtout *si in mortem uxoris prioris alteruter eorum aliquid fuerit machinatus*. Soutenir qu'Innocent III voulut changer la pratique antérieure, c'est soutenir une thèse sans vraisemblance ; car, si Alexandre III en était, comme on le prétend, demeuré au point de vue de l'ancien droit, et si Innocent III avait voulu faire un changement dans cette affaire si importante pour la discipline ecclésiastique, il l'aurait indiqué d'une façon quelconque dans ses Décrétales, la législation de son prédécesseur ne pouvant lui être inconnue ; mais la décrétale citée ne renferme pas la moindre trace d'une pareille intention ; bien plus, en en appelant expressément à la pratique en vigueur, *secundum formam canonicam taliter respondemus, etc.*, elle dit précisément la même chose que ce qu'avait déjà enseigné Gratien et arrêté Alexandre III, à savoir que, deux cas exceptés, les mariages entre adultères étaient autorisés.

(1) J.-H. Bœhmer, *J. E. P.*, l. III, tit. 2, § 22.
(2) C. 1, *de Concubinariis*, in VII, 5, 16.
(3) C. 1, 6, 9, X, *h. t.* 4, 17.
(4) Cf. *Miroir de Souabe*, art. 378.
(5) C. 6, X, *h. t.* 4, 17.
(6) *J. E. P.*, l. IV, tit. 17, § 20 sqq.

(1) C. 6, X, *De eo qui duxit in matrimon.*, 4, 7.
(2) C. 2, caus. 31, quæst. 1.

Ainsi les deux Papes sont au même point de vue, et l'ordonnance contestée d'Alexandre III refuse aux adultérins la légitimation par mariage subséquent, opinion que les canonistes adoptent unanimement (1), et que Benoît XIV, dans la constitution *Redditæ nobis*, de 1744, a défendue par d'irréfutables motifs.

Que si nous recherchons le véritable motif qui détermina les Papes à exclure les adultérins de la légitimation, nous le trouvons dans l'idée et l'esprit même de la législation. On attribue au mariage subséquent une vertu rétroactive, en ce sens que les époux actuels sont considérés comme s'ils avaient déjà été unis par le mariage au moment de la conception des enfants illégitimes. Or, si, au temps de la conception, comme c'est le cas chez les adultères, un mariage était tout à fait impossible entre les père et mère, le mariage subséquent ne peut avoir cet effet rétroactif, c'est-à-dire que la légitimation des enfants ne peut être le résultat du mariage. Ce principe est généralement reconnu, de même que la conséquence qui en résulte, que, si au temps de la conception le mariage n'était pas possible en lui-même, et qu'il ait cependant eu lieu plus tard par *suite d'une dispense*, la légitimation s'ensuit, car le mariage contracté prouve que, en vertu d'une dispense, il eût déjà été possible alors. Ainsi les enfants incestueux peuvent être légitimés quand leurs père et mère naturels ont obtenu dispense pour se marier.

Du reste, dès le treizième siècle la légitimation des enfants incestueux était contestée, et, quant aux adultérins, ils sont déclarés légitimes par les législations modernes dans tous les cas où l'adultère n'est plus un empêchement, par exemple en Prusse, d'après le rescrit du 18 février 1818.

La doctrine de la légitimation par mariage subséquent est très-importante par rapport à l'irrégularité par défaut de naissance, *irregularitas ex defectu natalium*.

Comme, au neuvième et au dixième siècles, les grands du monde cherchaient souvent à procurer à leurs enfants naturels des bénéfices ecclésiastiques pour leur donner ainsi un état et de la fortune, et comme, d'un autre côté, les prêtres incontinents cherchaient à transmettre par héritage leurs propres bénéfices aux enfants qu'ils avaient d'une union criminelle (1), l'Église se vit obligée de s'opposer à ces tendances aussi indignes que dangereuses. Déjà Urbain II défendit aux fils illégitimes des prêtres l'accès à l'état ecclésiastique, et le concile de Poitiers (1078) étendit cette défense à tous les enfants illégitimes.

Innocent III renouvela cette disposition, et le recueil des Décrétales de Grégoire IX les fit passer dans le droit commun (2). Voilà pourquoi aujourd'hui encore ceux-là seuls qui sont nés en légitime mariage peuvent parvenir aux ordres et aux bénéfices ecclésiastiques. Pour les enfants nés hors mariage la légitimation par mariage subséquent est exigée ; ce mariage n'a-t-il pas eu lieu, ou les enfants sont-ils adultérins : la dispense du Pape est nécessaire pour les ordres supérieurs, pour les bénéfices curiaux et les dignités ; pour les ordres mineurs, pour de simples bénéfices, pour des canonicats de collégiales (si les ordres majeurs ne sont pas exigés dans ce dernier cas), la dispense de l'évêque suffit (3). Enfin l'entrée dans un couvent équivaut à une dispense, mais

(1) Van Espen, *J. E. U. P.*, II, tit. X, c. 4.

(1) Van Espen, l. c.

(2) C. 1, 18, X, *de Filiis presbyterorum*, 1, 17.

(3) C. 18, X, *de Filiis presbyt.*, 1, 17; *h. t.* in VI, 1, 11.

non pour obtenir là prélature (1), et, d'après un décret de Sixte V, aucun enfant illégitime, même légitimé par mariage subséquent ou par dispense papale, ne peut jamais être élevé à la dignité de cardinal (2).

Cf. Reiffenstuel, *Jus can.*, lib. IV, tit. 17, § 1, 2; Ferraris, *Prompta Biblioth.*, s. v. *Filius*, *Filii*; Georg. Jordens, *de Legitimatione disput.*, II, Traj. ad Rhen., 1742-1743; Dieck, *Pour servir à la doctrine de la légitimation par mariage subséquent*, Halle, 1832; *Code Napol.*, art. 331, 332, 333; André, *Cours de Droit canon*, t. III, p. 488.

KOBER.

LÉGITIME, ILLÉGITIME, termes opposés qui sont d'une grande portée par rapport à la cohabitation des époux, à la naissance des enfants, à la parenté, à l'alliance, à cause des conséquences qui s'y rattachent.

1. La cohabitation illégitime, en dehors du mariage, est un crime punissable d'après le droit canon, qu'elle ait lieu avec une prostituée, *fornicatio*, avec une personne honorable, célibataire ou veuve, *stuprum*, avec une parente ou alliée, *incestus*, ou enfin avec une personne mariée, *adulterium* (3).

Le *stuprum* surtout est un crime digne de châtiment lorsqu'il a lieu avec violence ou lorsqu'il se perpétue sous la forme du concubinage.

2. La naissance illégitime, abstraction faite de ses inconvénients civils, entraîne l'irrégularité, c'est-à-dire qu'elle devient un empêchement pour recevoir les ordres sacrés (4). Les conséquences en sont arrêtées par le mariage subséquent des parents, *legitimatio per subsequens matrimonium*.

3. La parenté illégitime n'est en droit civil établie que par rapport à la mère, parce que, hors du mariage, la recherche du père est légalement interdite. Elle ne fonde donc un droit de succession qu'à l'égard de la mère et de sa famille. Quant aux devoirs naturels et aux obligations entre parents, ils sont les mêmes que ceux qui naissent de la parenté légitime, et la parenté naturelle fonde des empêchements de mariage, suivant le droit canon, tout comme la parenté légitime.

4. L'alliance illégitime ne produit d'empêchements de mariage que jusqu'au deuxième degré inclusivement, tandis que l'alliance légitime s'oppose jusqu'au quatrième inclusivement à la validité du mariage.

Cf. MARIAGE (*empêchements de*).

LEGS. *Voyez* TESTAMENTS.

LEIBNITZ (1). *Ses rapports avec l'Église catholique.* Godefroi-Guillaume Leibnitz naquit à Leipzig le 21 juin 1646 et mourut à Hanovre le 14 novembre 1716. Son père, Frédéric Leibnitz, était professeur de morale et chancelier de l'université de Leipzig. Dès ses premières études Godefroi révéla sa grandeur future. « J'étais encore enfant, dit Leibnitz, lorsque j'appris à connaître Aristote; les scolastiques ne me rebutaient pas; je lisais Suarez aussi facilement que des légendes populaires. » Plus tard il trouva sa joie dans Platon et Plotin, et dès qu'il quitta les classes inférieures il s'occupa des philosophes modernes. Il lisait assidûment les théologiens luthériens et réformés et se

(1) C. 1, X, *h. t.* 1, 17.

(2) *Bulla Sixti V*, *Postquam verus*, *in Bull. Rom.*, t. II.

(3) Cf. C. 1, caus. 36, quæst. 1, c. 10, dist. LXXXVIII; c. 26, in f. c. XXVII, quæst. 1; c. 1, X, *de Adulter.* (5, 16), et les textes cités dans l'article ADULTÈRE.

(4) C. 1, 2, *de Fil. presb.*, in VI (1, 11). *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 15, *de Ref.*

(1) L'allemand écrit Leibnitz, la *Biographie univ. de Michaud* de même; Feller, Bouillet ont conservé cette orthographe, c'est celle des éditions de Bossuet. M. Jacques, dans son édit. des *Œuvres* de ce philosophe, Paris, Charpentier, 1846, écrit Leibniz.

confirma ainsi dans les opinions modérées du parti de la confession d'Augsbourg. Docte dans toutes les branches du savoir humain dès l'âge de quinze ans, il fréquenta pendant deux ans l'université de sa ville natale. A dix-sept ans il devint bachelier en philosophie, et soutint une thèse *de Principio individui,* qui prouvait une rare érudition scolastique. Il se voua alors à l'étude du droit. Leipzig lui refusa le grade de docteur, mais il conquit avec éclat le double grade de docteur en droit canon et en droit à Altdorf. Bientôt après il entra en rapport intime avec le baron de Boinebourg, qui avait été longtemps premier ministre du grand-duc de Hesse à Mayence et était devenu catholique, et avec Philippe de Schönborn, qu'il suivit à Francfort. En 1670 il entra au service de l'électeur de Mayence. Ce fut de là qu'il soumit à Louis XIV le plan d'une croisade contre les pirates africains et pour la conquête de l'Égypte; il se présenta lui-même devant le grand roi, mais il n'aboutit à rien. Il demeura à Paris en qualité de conseiller de l'électeur de Mayence jusqu'en 1676, époque à laquelle Jean-Frédéric, duc de Hanovre, également converti au Catholicisme, l'appela auprès de lui en qualité de conseiller et de bibliothécaire. Arnaud, dans une lettre de recommandation, dit qu'il ne manque rien à Leibnitz que la vraie religion pour être un des plus grands hommes du siècle.

En 1688 Leibnitz entreprit un voyage à Rome et en Italie, dans l'intérêt de la maison de Brunswick. Il fut accueilli avec une haute considération à Rome; le cardinal Casanata lui proposa même la place de conservateur de la bibliothèque du Vatican; « mais, écrivit Leibnitz, c'était à une condition qui rendait la chose impossible. J'ai refusé la place de conservateur de la bibliothèque du Vatican, d'où l'on s'élève souvent à la dignité du cardinalat. Mais que tout cela reste entre nous, car je n'aime pas à me vanter, quoique j'aie entre les mains des papiers qui prouvent ce que j'avance. »

En 1690 Leibnitz revint à Hanovre. Sa tête et sa plume travaillaient avec ardeur à l'élévation prochaine du duc de Hanovre au titre d'électeur. Vers 1695 il entra en rapport avec la maison de Brandebourg, rapport dont il chercha à profiter pour faire évanouir ce qui lui semblait un fantôme entre les deux partis protestants et opérer leur réconciliation. Leibnitz admet trois degrés d'union : le premier est purement civil; il consiste dans la bonne harmonie et dans un concours sincère des deux partis; il faut qu'ils y arrivent pour se soutenir contre les progrès journaliers du parti romain. Le second degré aspire à l'entente religieuse et tend à ce qu'on ne se damne pas mutuellement : c'est la tolérance religieuse, *tolerantia ecclesiastica.* Le troisième degré consiste dans l'unité de la foi. Leibnitz ne croyait pas possible qu'on parvînt à ce dernier degré, et il se serait contenté du second; mais il n'eut pas même cette satisfaction.

L'élévation de la maison de Brandebourg, qui, en 1701, parvint à la dignité royale, parut à Leibnitz « un des grands événements du temps et une des gloires du nouveau siècle. » Il avait déjà considéré l'électeur de Brandebourg comme le chef des protestants de l'empire.

Dans les vingt dernières années de sa vie Leibnitz ne mettait plus le pied dans aucune église évangélique; il n'approchait plus de la Cène. Cette abstention lui attira le reproche d'incrédulité de la part de ses coreligionnaires. Au moment de mourir ses serviteurs lui demandèrent s'il ne voulait pas recevoir la Communion; il répondit qu'ils devaient le laisser tranquille, qu'il n'a-

vait jamais fait tort à personne, qu'il n'avait rien à confesser. La manière dont ce grand homme fut inhumé ne fut pas digne de lui.

Leibnitz s'est surtout immortalisé par ses travaux philosophiques, qui rompirent en visière avec le mécanisme stérile et l'inflexible dualisme de Descartes et tout système de pure immanence; par ses œuvres de théologie spéculative, et notamment sa Théodicée; par ses immenses découvertes mathématiques; enfin par tous ses travaux d'histoire, de droit, etc., etc. Peu de savants ont égalé Leibnitz pour l'universalité, l'originalité, la profondeur de ses connaissances. Il n'était pas seulement un savant et un philosophe, mais un véritable homme d'État. Il prit une part active à toutes les affaires politiques et religieuses de son temps.

Le débat sur la confession à laquelle appartint Leibnitz est presque aussi ancien que Leibnitz lui-même. On a voulu se moquer, dans les temps modernes, de ceux qui l'ont tenu pour un Catholique secret, et qui ont attribué à des circonstances purement extérieures l'hésitation qu'il mit à entrer ouvertement dans l'Église catholique. « On ne peut plus avoir de doute, dit Pertz, sur la foi de Leibnitz; il fut Catholique comme Luther et Mélanchthon, comme toute l'Église protestante, c'est-à-dire en restant toujours fidèle à l'unique base de l'Évangile! » Le droit de résoudre d'une manière aussi catégorique le problème si longtemps en question, Pertz le trouve dans un passage d'un ouvrage de Leibnitz auquel il travaillait encore dans ses dernières années, savoir, ses *Annales imperii Brunswicensis Occidentalis*. Le passage est en effet de nature à être pris en considération, et nous allons le rapporter. Baronius déclare que la déposition du Pape Jean XII, en 963, fut illégale, parce que le Pape, comme supérieur, ne peut être jugé par l'inférieur. Leibnitz répond à l'assertion de Baronius que ces paroles de la flatterie et de l'ignorance ont depuis longtemps été réfutées par ceux qui, vivant dans la communion de l'Église romaine, mettent le concile au-dessus du Pape; que les évêques ne sont en vertu d'aucun droit divin subordonnés au Pape, qui lui-même les nomme ses frères; que sa juridiction, telle que la volonté des princes et des peuples de l'Occident la lui a reconnue, cesse lorsque le pasteur se transforme en loup (Jean XII), et qu'alors l'évêque de Rome est soumis au jugement de l'empereur des Romains et de ses frères; que le salut du peuple est pour l'État, comme le salut des âmes pour l'Église, la loi suprême. Leibnitz continue : « Moi qui gémis de ce que Rome, par ses mesures ou sa négligence, ait pu porter tant de préjudice à la pureté du culte divin, de ce qu'elle ait rendu le Christianisme méprisable ou ridicule par le schisme des peuples de l'Orient et du Midi, qu'elle a fomenté, et de ce qu'elle ait introduit dans ce monde, à la faveur de la barbarie des temps, une théologie déraisonnable inconnue aux Apôtres du Christ, j'ai cependant toujours désiré l'autorité du premier siége épiscopal et la restauration de l'ancienne forme de la hiérarchie ecclésiastique, sous la condition à laquelle Mélanchthon lui-même souscrivit les articles de Smalkalde, savoir, que les Papes laissent à l'Évangile la place qui lui appartient. Pourquoi, après Charlemagne et Othon, ne s'élèverait-il pas un troisième grand empereur germanique qui rendrait Rome catholique et apostolique? »

Plus loin Leibnitz porte ce jugement du dixième siècle : « Alors le Pape était considéré comme le représentant de Pierre, et non celui de Dieu, sur la terre; le rêve de son infaillibilité était inconnu; on ne fondait pas l'autorité de l'Église dans le sang; on n'exposait pas

à l'adoration publique le Sacrement de l'autel; on ne le portait pas en procession, on ne le mutilait pas en retirant le calice au peuple; on observait encore l'ancienne forme du Baptême; les évêques d'Allemagne enseignaient dans les temples suivant l'antique usage; les chanoines vivaient en commun; chaque cathédrale, chaque église considérable avait des écoles florissantes, auxquelles présidaient des hommes éminents. Mais tout cela s'écroula lorsque les évêques de Rome s'emparèrent de la domination de l'Église, lorsque leurs émissaires, les moines mendiants, se rendirent maîtres des écoles. Alors de ridicules subtilités remplacèrent les doctrines raisonnables; alors une cruauté insensée sévit avec fureur, le fer et le feu à la main, contre les opinions religieuses; l'Allemagne, grâce aux intrigues du clergé, demeura sans maître, et de permanentes divisions déchirèrent son sein. Avec l'État tomba la science; à la place du droit se substitua la violence ou la barbarie des tribunaux secrets, et tous ces maux montèrent presque à leur comble parmi nous au quatorzième siècle. »

Ce passage est, aux yeux de Pertz, « le testament religieux » de Leibnitz. Mais ce texte seul ne peut décider des dispositions de Leibnitz en faveur du protestantisme, vu que dans d'autres endroits il regrette ce qu'il vient de dire, et que ces paroles portent le cachet visible d'une irritation momentanée et n'ont par conséquent aucune valeur réelle; elles ne sont que l'écho des tirades ordinaires des protestants contre le Pape et l'Église catholique, tirades auxquelles, dans un moment de distraction, le grand homme s'abandonna, quoiqu'elles reposent sur l'erreur, sur une manière fausse de comprendre les faits, qu'elles soient en contradiction directe avec des déclarations de Leibnitz en faveur du Pape et de l'Église catholique, déclarations qui sont absolument inconciliables avec le protestantisme.

Il faut donc examiner la chose de plus près dans l'œuvre même de Leibnitz. Non-seulement Leibnitz ne rejette pas la *tradition* de l'Église catholique, mais il dit qu'il l'estime infiniment, que les protestants modérés eux-mêmes admettent une tradition apostolique. Il reconnaît l'infaillibilité de l'Église catholique, parce qu'elle est régie par le Christ, et il se soumet à l'autorité des conciles. Aussi n'interprète-t-il pas l'Évangile dans le sens de la foi qui sauve sans les œuvres, et, dit-il dans sa Théodicée, « Il n'y a pas de piété possible là où il n'y a pas de charité, et sans bienfaisance, sans dévouement les uns aux autres, il n'y a pas de salut. » Mais, de même qu'il entend que la foi soit unie à une charité active, il veut que la foi soit raisonnable, contrairement à Luther et à Bayle.

La lumière naturelle de la raison est pour lui un don de Dieu, comme la Révélation. Il faut que les vérités de la foi soient fondées en raison; elles peuvent dépasser, jamais contredire la raison. Leibnitz défend les droits du libre arbitre comme ceux de la raison... Qui pourrait méconnaître que sa Théodicée est aussi contraire à la doctrine luthérienne du serf arbitre qu'à celle de la prédestination? Où donc se trouve ici la base unique « de l'Évangile » de Pertz, Luther et Mélanchthon?

Il est impossible de méconnaître, en lisant les ouvrages de Leibnitz, combien il est d'accord avec l'Église pour tout ce qui concerne l'idée même, la hiérarchie et la doctrine de l'Église catholique. Leibnitz dit: « Celui-là est Catholique, qui est en communion avec le Siege apostolique et fait partie de l'Église chrétienne. Un hérétique est hors de l'Église catholique, par conséquent hors du Christ. Donc il n'y a pas de salut pour un héréti-

que. Être catholique, c'est le souverain bien. » Il considère (1677) l'Église entière comme une république dirigée par le Pape, « représentant de Dieu, » tandis que l'empereur est son représentant temporel. La puissance impériale renferme le protectorat de l'Église romaine, c'est-à-dire celui de l'Église universelle. La hiérarchie de l'Église catholique, couronnée par l'évêque suprême, est pour lui (1683) une affaire de droit commun et divin, parce qu'il faut que les évêques et les prêtres aient un chef qui les dirige.

En 1691 il reconnaît qu'il appartient au Pape de confirmer les évêques. En 1697 il se prononce ainsi : « Dieu est le Dieu de l'ordre, et comme il est de droit divin que le corps de l'Église, une, catholique et apostolique, soit maintenu par un gouvernement unique et une hiérarchie universelle, il s'ensuit que dans ce corps il est également de droit divin que le chef suprême et spirituel, maintenu dans de justes bornes quant à l'exercice de son pouvoir, soit muni de la force nécessaire pour remplir sa charge et sauver l'Église. »

Ces citations doivent mettre dans leur jour véritable le passage dont se prévaut Pertz par rapport à la hiérarchie. On voit avec quelle chaleur Leibnitz maintient l'idée de la catholicité et de la théocratie du moyen âge. Or nulle idée mieux que celle de l'Église avec sa hiérarchie ne correspond à son propre système. L'union des esprits est pour lui, en face du règne de la nature, la *cité de Dieu*, c'est-à-dire l'État le plus parfait qui soit possible sous le monarque le plus parfait, c'est-à-dire une véritable monarchie universelle. Cette communion des saints est catholique ou universelle, et fait le lien de toute société humaine. Elle aurait pu exister parmi les hommes sans Révélation, et être entretenue et propagée par les hommes pieux et saints. La Révélation survenant ne déchire pas le lien antérieur, elle le fortifie. C'est sur cette base de sa philosophie naturelle et du droit que Leibnitz bâtit une république universelle dirigée par deux autorités suprêmes.

On comprend d'après cela les efforts que fit Leibnitz pour l'union des protestants avec l'Église catholique, tout comme le sentiment qui lui fit dire qu'on n'aurait jamais assez de larmes pour pleurer le malheur du schisme de Luther.

Leibnitz, animé d'un tel enthousiasme pour l'Église catholique et sa hiérarchie, était-il donc Catholique? — « Oui, écrit-il à madame de Brinon en 1691, vous avez raison de me juger Catholique dans le cœur; je le suis même ouvertement (1). »

Les preuves les plus solides du Catholicisme de Leibnitz se trouvent dans sa correspondance avec le landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels, converti lui-même à la foi catholique. Cette correspondance embrasse la période de 1680 à 1693. Le landgrave provoque Leibnitz, et souvent avec une insistance douloureuse, à glorifier Dieu, et à se sauver comme lui dans le sein de l'Église catholique. Leibnitz répond qu'on peut appartenir à la communion *intérieure* de l'Église catholique sans appartenir à la communion *extérieure*. Il est certain, dit-il, qu'il est dans la communion intérieure de l'Église, comme celui qui est injustement excommunié, parce qu'il ne dépend pas de lui de profiter de la communion extérieure.

En effet, il y a certaines opinions philosophiques dont il est convaincu, dont il croit avoir les preuves, qu'il ne peut par conséquent abandonner, qui d'ailleurs ne sont contraires ni à l'Écriture sainte, ni à la tradition, ni aux

(1) *Œuvres de Bossuet*, t. VII, p. 481, édit. Lefèvre, 1836.

définitions d'aucun concile, que cependant certains théologiens de l'École censurent comme si les propositions contraires étaient de foi. S'il était né dans l'Église catholique, il en sortirait si on lui refusait la Communion à cause de ces opinions. Étant né hors de l'Église catholique, il ne peut ni cacher ses pensées, ni s'exposer à l'adage : *Turpius ejicitur quam non admittitur hospes.* Leibnitz écrit à madame de Brinon, comme au landgrave : « L'essence de la catholicité n'est pas de communier extérieurement avec Rome, autrement ceux qui sont excommuniés *injustement* cesseraient d'être Catholiques *malgré* eux et sans qu'il y eût de leur faute. La *communion vraie et essentielle*, qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la *charité*(1). »

Nous pouvons donc nous rendre un compte assez net de la situation de Leibnitz vis-à-vis de l'Église catholique.

Leibnitz est Catholique, mais *dans son sens.* Il faut distinguer deux idées, que Leibnitz n'a pas toujours nettement séparées, et qui ont donné lieu à des malentendus, savoir : l'idée historique de l'Église romaine catholique, et l'idée de l'Église catholique, de la cité de Dieu, de la communion des saints, telle qu'elle résulte du système spéculatif et politique de Leibnitz, et dont elle est la clef de voûte. L'Église de Dieu, suivant Leibnitz, lie toute société humaine sur la terre, et le postulé de cette idée est, sans aucun doute, l'Église catholique historique, dans laquelle en effet Leibnitz reconnaît la réalisation de son idée. C'est pourquoi le Pape est pour lui le représentant de Dieu ; la primauté du Pape, comme toute la hiérarchie romaine, est de droit divin, et travailler de toute sa force à la réunion avec cette Église est un besoin théorique pour Leibnitz ; mais il s'y associe en même temps une répugnance et une contradiction qu'il n'a jamais pu vaincre.

Il écrit au landgrave Ernest « que l'Église catholique visible est, par une assistance particulière et qui lui a été promise du Saint-Esprit, infaillible dans tous les articles de foi qui sont nécessaires au salut. » Comment donc peut-il parler encore « d'excommuniés injustement, » d'opinions philosophiques, lesquelles, même rigoureusement démontrées, pouvaient néanmoins être censurées ? Leibnitz en appelle à ces excommunications injustes, à ces censures, pour prétendre qu'il appartient, sinon à la communion extérieure, du moins à la communion intérieure de l'Église. Mais si l'Église demande réellement et a le droit d'exiger qu'on soit en union extérieure avec elle ; si elle ne peut errer dans un point aussi essentiel que l'excommunication ; si elle a le droit de déterminer tout ce qui dépend de la foi, du culte, etc. ; si elle peut censurer tout écart d'un de ses enfants ; si tout cela ressort de l'aveu même que fait Leibnitz que l'Église jouit de l'assistance particulière du Saint-Esprit, il en résulte que Leibnitz non-seulement n'est pas en rapport extérieur, mais n'est pas même en rapport intérieur avec elle. Ainsi l'essence de la communion intérieure exige quelque chose de plus que le lien de charité. Ainsi Leibnitz, tout en étant, sur beaucoup de points, voire sur tous les articles de foi, d'accord avec l'Église catholique, prouve par ce seul principe formel qu'il n'est pas Catholique, qu'il ne se soumet à l'autorité de l'Église qu'avec réserve, et qu'il prétend s'unir à elle non sur la base positive, mais sur la base subjective de la charité.

Cette situation équivoque de Leibnitz vis-à-vis de l'Église catholique se mon-

(1) Bossuet, t. VII, p. 481, édit. Lefèvre, 1836.

tre clairement dans son opinion sur le concile de Trente.

Ce concile n'est pas à ses yeux un concile œcuménique, parce que la plupart des évêques étaient italiens, parce qu'il y avait à peine quelques prélats allemands, ce qui, dit-il, l'empêche d'être universellement reconnu. Le concile excommunia injustement les protestants. L'indissolubilité du mariage, telle que l'établit le concile, lui semble devoir entraîner les plus dangereuses conséquences pratiques. Il attaque Bossuet avec une extrême vivacité sur l'adoption des livres deutéro-canoniques dans le canon. Ces objections sont toutes victorieusement réfutées par Bossuet, et Leibnitz est réduit au silence. On ignore, et c'était déjà une énigme pour Arnaud, quelle partie de sa philosophie Leibnitz craignait de voir en butte à la censure. Leibnitz écrit du reste, en 1684, au landgrave « que ses doutes philosophiques ne renferment rien qui contredise les mystères de la religion chrétienne, savoir : la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie, la résurrection des corps. » La doctrine de l'Eucharistie non-seulement fut pour Leibnitz la principale difficulté dans l'œuvre de la réunion des Églises, mais fut un objet de recherche qu'il ne put jamais éclaircir. Il crut d'abord que la doctrine de la confession d'Augsbourg était d'accord avec le dogme de la transsubstantiation de l'Église catholique ; puis il s'aperçut du contraire ; alors il se prononça pour la première, et à la fin de sa vie il cherchait, dans une intéressante correspondance avec le P. Desbosses, Jésuite, à démontrer la *possibilité* de la transsubstantiation par les principes de sa philosophie naturelle. Mais *hic hæret aqua.* En vertu des principes de cette philosophie, un corps composé est le résultat des monades purement idéales qui le constituent ; ce qui apparaît comme matière à notre connaissance expérimentale n'est qu'un pur phénomène, comme par exemple l'arc-en-ciel.

Cependant Leibnitz lui-même avoue qu'il ne peut pas expliquer de cette manière la transsubstantiation (et par conséquent l'Incarnation), et il prend son refuge dans le *vinculum unionis*, qui doit donner de la réalité aux phénomènes corporels. Ce lien d'union subsisterait à la Consécration, tandis que la place des monades (du pain, etc.), d'abord unies par ce lien, serait occupée par les monades du corps du Christ. Mais cette hypothèse n'explique pas la transsubstantiation, car il n'y a qu'un échange et non une transformation de monades, c'est-à-dire de la substance, et ce *vinculum*, qui n'est pas fondé sur la philosophie naturelle de Leibnitz et n'est pas justifié par elle, est lui-même quelque chose qui a besoin d'explication.

Si donc Leibnitz ne réussit pas à mettre la doctrine catholique de l'Eucharistie d'accord avec sa philosophie, on pourrait facilement démontrer que les difficultés ne font que s'amonceler si la doctrine de la Cène de la confession d'Augsbourg doit être démontré dans le sens de la philosophie naturelle de Leibnitz. Mais nous ne voulons pas insister sur le triste avantage de savoir si, sous ce rapport, Leibnitz était plus rapproché de la doctrine catholique que de la doctrine protestante. Quant aux autres différences dogmatiques, Leibnitz se place complétement sur le sol catholique, et dans tous les cas il est infiniment plus rapproché de l'Église romaine que de l'Église protestante. Le système de théologie de Leibnitz, *systema theologiæ*, nous fournit un nouveau moyen de démonstration de ce que nous venons de dire. Cet écrit, qu'un bibliothécaire intitula *Systema Theologiæ*, renferme une exposition, si l'on ne veut pas dire une justification et une démonstration philosophique des dogmes ca-

tholiques. Le manuscrit demeura, sans être imprimé, dans la bibliothèque de Hanovre jusqu'en 1810, époque où on l'envoya à l'abbé Émery, à Paris. Il fut imprimé avec une traduction française en 1819. Immédiatement après, le *Systema Theologiæ* fut répandu en Allemagne par deux éditions successives, faites d'après l'édition française et dues aux soins de MM. Räs et Weis. On ne pouvait nier l'origine leibnitzienne de cet écrit ; on chercha donc à attaquer l'exactitude de l'impression. En 1845 Lacroix en fit, à Paris, une nouvelle édition critique d'après l'autographe de Leibnitz.

Le manuscrit fut restitué à la bibliothèque royale de Hanovre. Ne pouvant méconnaître que le fond de cet écrit est catholique, et voulant s'épargner un aveu importun, on se rabattit sur le but particulier de ce travail. La *Gazette catholique de Philosophie et de Théologie* de Braun et d'Achterfeld (1) elle-même recommanda de grandes précautions et une comparaison attentive à ceux qui voudraient se servir du *Système théologique*, lorsqu'il s'agirait de discerner ce qui dans cet ouvrage est la conviction propre de Leibnitz et ce qui ne l'est pas, vu que l'ouvrage procède diplomatiquement, tandis que Lacroix le nomme un témoignage cordial de la foi catholique. Or voici ce qui en est du caractère diplomatique de cet écrit. Au moment où Leibnitz prenait une part très-active aux négociations de réunion, en 1683, il écrivait au landgrave « qu'un homme mûr et réfléchi devrait formuler *exactement* et aussi *sincèrement* que possible son opinion sur les articles débattus, à propos de la réunion, et les proposer à quelques-uns des évêques catholiques les plus modérés et les plus savants, en cachant son nom et son Église, et leur demander si son opinion serait admise par eux. »

En 1684 Leibnitz écrit qu'il avait *en effet le dessein* de rédiger un travail de ce genre ; mais il rappelle qu'il ne fallait absolument pas qu'on sût que le rédacteur n'appartenait pas à l'Église romaine, que ce seul aveu rendait les meilleures choses suspectes. — On a toujours cru que ce que dit ici Leibnitz s'appliquait au système théologique qu'il voulait soumettre à l'examen, sans se faire connaître ; mais nous ne savons si l'on est en droit de lui assigner pour cela une intention équivoque, car Leibnitz dit lui-même qu'il veut se mettre *sincèrement* à l'œuvre. Ou bien Leibnitz exprime sa conviction propre tout entière, et dans ce cas Lacroix a raison lorsqu'il appelle cet ouvrage *præclarum catholicæ fidei testimonium*, ou bien Leibnitz parle contre sa conviction, et alors il en rejaillit sur son caractère une tache qu'il ne sera pas facile de laver. Il n'y a pas de milieu, Leibnitz ne dissimule rien, il parle de tout avec un ton ferme et décidé.

Celui qui connaît le procédé de la philosophie leibnitzienne avouera que les raisons philosophiques qu'il donne, surtout de la transsubstantiation, répondent aussi exactement que possible aux thèses de son système philosophique.

Leibnitz prit pendant plusieurs années une part active aux tentatives de réunion des Catholiques et des protestants, et nous savons l'intérêt spéculatif qu'il poursuivait en cela. La division absolue des confessions chrétiennes contrastait avec son idée de l'Église, dans laquelle le monde des esprits devait être harmonieusement uni. Les avantages de la hiérarchie romaine lui faisaient désirer de réaliser la réunion cherchée sur le terrain de cette Église. Les différences dogmatiques (abstrac-

(1) Bonn, 1843, p. 115.

tion faite des difficultés du dogme ecclésiastique) lui paraissaient peu importantes. Les abus qui pouvaient s'être introduits dans la pratique de l'Église, il était facile ou de les abolir, ou, en vue du but supérieur qu'on voulait atteindre, de les juger avec précaution et ménagement. Le temps même lui paraissait favorable : la vivacité de la polémique était tombée; on montrait des deux côtés un vif désir de réconciliation et de rapprochement.

Bossuet (1), dans ses lettres à Leibnitz, montre nettement combien le point de départ des négociations entamées est défectueux et peu solide. Les affaires de religion ne peuvent être traitées, dit Bossuet, comme les affaires du monde, qu'on arrange souvent parce que chacune des parties cède quelque chose de ses prétentions. L'Église ne peut arriver à une réunion que par la voie de l'exposition et de l'explication, jamais par celle de l'accommodation.

Bossuet remarque excellemment, à propos du projet de laisser de côté le concile de Trente, que les articles contestés ont déjà été définis par l'Église dans les conciles *précédents*, qui, par conséquent, seraient aussi abolis. « Trouvez un moyen de remédier à ce désordre, à cette perturbation, ou renoncez au moyen de conciliation que vous proposez, » écrit-il à Leibnitz. Cette correspondance, interrompue en 1694 par Bossuet, reprise cinq ans plus tard par Leibnitz, se concentra bientôt sur l'unique question de savoir si le concile de Trente avait eu le droit d'admettre les livres deutérocanoniques dans le canon de l'Écriture. Bossuet, dans cette correspondance, non-seulement par le terrain solide sur lequel il se place, mais par le calme et la dignité avec lesquels il parle, s'élève bien au-dessus de Leibnitz, qui n'épargne au grand évêque aucune des attaques amères dont sa personne ou l'Église catholique pouvaient être l'objet.

Ainsi, quelque rapproché que se trouve Leibnitz dans des points particuliers de la doctrine de l'Église catholique, nous sommes loin de considérer les circonstances extérieures comme les motifs qui l'empêchèrent de professer la foi catholique, tout comme nous ne pouvons regarder un seul de ses écrits, ou un passage unique de cet écrit, comme son testament religieux.

Nous voyons l'homme dans son vrai sentiment, dans la droiture de sa volonté, et nous jugeons, d'après cette mesure, sa foi, sans vouloir troubler la joie de ceux qui croient au protestantisme de Leibnitz.

Cf. *Biographie de Leibnitz*, par Guhrauer, Breslau, 1846, et l'article HARMONIE PRÉÉTABLIE. Bossuet, t. VII, 331, 428, 480, etc., édit. Lefèvre, 1836.

MÜNST.

(1) *Voy.* BOSSUET.

LEIDRAD, archevêque de Lyon, un des prélats les plus remarquables du temps de Charlemagne, né en Norique (*Noricus hunc genuit*) (1), et vraisemblablement Bavarois, comme semblent aussi l'indiquer ses rapports intimes avec Arn, archevêque de Salzbourg (2), après avoir été bibliothécaire de Charlemagne, fut élevé, en 798, au siége archiépiscopal de Lyon. Suivant Neugart (3), Leidrad, avant d'être archevêque, avait été pendant quelque temps doyen de la cathédrale de Zurich. Immédiatement après son élévation, Leidrad fut chargé, en qualité de *missus dominicus*, avec Théodulphe, évêque

(1) Dit Théodulphe, évêque d'Orléans et son ami. Sirmond., *Opp.*, Venet., 1728, II, p. 741-742.

(2) *Voy.* SALZBOURG.

(3) *Episc. Const.*, I, 89-91.

d'Orléans, de visiter plusieurs provinces du royaume frank (1). L'adoptianisme (2) ayant pénétré dans les provinces de l'empire voisines de l'Espagne, Charlemagne envoya, en 799, Leidrad, Nefried, évêque de Narbonne, et Benoît, abbé d'Aniane, dans ces contrées, tant pour s'opposer à la propagation de l'erreur que pour engager Félix d'Urgèle, promoteur de cette hérésie (3), à venir en France, où on lui promettait de ne pas agir avec violence contre lui, mais de faire une paisible enquête sur l'objet en litige. En effet Leidrad décida Félix à l'accompagner dans l'empire frank, et en 799 eut lieu le célèbre concile d'Aix, en présence de Charlemagne; Félix y reconnut son erreur; mais, comme on ne se fiait pas beaucoup à sa parole, le concile le soumit à la surveillance de Leidrad, *ut secum teneret eum et probaret si verum esset quod se ait credidisse, et si per epistolas suas damnare voluisset pristinum suum errorem* (4).

En 800 Leidrad fut derechef envoyé avec ses collègues dans les provinces du Midi pour y travailler au retour des partisans de l'adoptianisme, et, suivant le récit d'Alcuin (5), il en ramena 20,000. On voit, dans une lettre que Leidrad écrivit, peu avant la mort de l'empereur, à Charlemagne, avec quel zèle il s'acquittait de ses fonctions épiscopales. « J'ai fait tout ce que j'ai pu, dit-il, pour obtenir autant de clercs qu'il en faut pour célébrer dignement le culte divin, et, Dieu merci, il ne m'en manque plus que fort peu. J'ai rétabli le chant des psaumes comme on l'observe dans votre palais, et institué des écoles de chantres, dont la plupart sont capables d'instruire les commençants. J'ai des écoles de lecteurs, qui savent non-seulement réciter les leçons de l'office divin, mais méditer les saintes Écritures et les expliquer, et dont quelques-uns comprennent le sens spirituel des Évangiles, beaucoup le sens des Prophètes, des livres de Salomon, des Psaumes et de Job. J'ai fait copier autant de livres que j'ai pu pour l'usage de l'Église de Lyon; je me suis procuré des ornements sacerdotaux et des vases sacrés, et n'ai jamais cessé, autant qu'il dépendait de moi, de réparer les églises. » Il compte parmi les églises et les couvents réparés un palais épiscopal, *domus episcopalis*, et un autre palais destiné à l'empereur quand il venait dans ces parages; enfin un *peristylium* où les clercs pouvaient demeurer ensemble, et le couvent de l'*Ile Barbe*, près de Lyon, qu'il avait fait réformer par S. Benoît d'Aniane, à qui il avait donné tous les pouvoirs nécessaires, et, en cas de vacance du siége, le droit de participer au gouvernement du diocèse (1).

Après la mort de Charlemagne, dont Leidrad souscrivit le testament, il résigna son siége et se retira dans le couvent de S. Médard, où il mourut sans qu'on sache dans quelle année. Mabillon, dans ses *Vet. Analect.*, a publié l'excellente dissertation écrite, à la demande de Charlemagne, par Leidrad, sur le sacrement du Baptême, avec la lettre d'envoi de l'auteur à l'empereur. Baluze a publié dans le supplément aux écrits d'Agobard les autres opuscules (*opuscula*) et un certain nombre de lettres de Leidrad. Le style de Leidrad est clair et varié, et ses ouvrages dénotent un homme d'esprit, d'une solide piété, ayant une grande connaissance des saintes Écritures et des Pères.

(1) *Voir* Sirmond, l. c.
(2) *Voy.* Adoptianisme.
(3) *Voy.* Félix.
(4) Voir *Epist. Alcuini ad Arnon.*, p. 113, 114, 238, 917, in *Opp. Alcuini*, edit. Frob., 1.
(5) *Ibid.*, p. 136.

(1) Cf. *Vita S. Bened. Anian.*; Mabill., *Act. SS.*, IV, 1.

Voir Mabill., *Annal.*, II; *Alcuini Epp.*, dans Frob., I; *Hist. litt. de la France*, IV.

SCHRÖDL.

LEIPZIG (DISPUTE DE). *Voyez* ECK, CARLOSTADT, LUTHER.

LEIPZIG (INTÉRIM DE). Charles-Quint, préoccupé d'arrêter la chute religieuse de l'Allemagne, s'efforçait de toutes manières de rétablir la paix parmi les esprits et de maintenir l'unité de la foi. Il avait, dans ce dessein, adopté l'intérim de Ratisbonne et celui d'Augsbourg, c'est-à-dire qu'il avait consenti à ce que les propositions formulées dans ces deux villes eussent force de loi, en attendant que (*interim*) les controverses fussent tranchées au fond par les voies canoniques; mais comme les équivoques de l'intérim d'Augsbourg (1) ne satisfaisaient personne et suscitaient d'incessantes discussions, surtout parmi les novateurs, il en résulta un troisième intérim, celui de Leipzig, sous le nom de *Conclusion de la diète de Leipzig*. Charles-Quint ayant proposé l'intérim d'Augsbourg à Maurice, électeur de Saxe, celui-ci ne l'admit que conditionnellement, c'est-à-dire qu'il se réserva de prendre l'avis de ses états et de ses théologiens. Il les réunit, en effet, à Leipzig le 22 décembre 1548. Les théologiens tombèrent d'accord sur beaucoup de points avec l'intérim d'Augsbourg, et on appela leur conclusion *Intérim*, en ajoutant *de Leipzig*, pour le distinguer du premier. On le nomma aussi le *nouvel intérim*, par rapport à celui d'Augsbourg, considéré comme l'ancien. C'est de cet intérim que naquirent les discussions des *adiaphoristes* (2). Cet intérim avait d'abord pour base le *petit intérim* qu'à la demande de l'électeur les théologiens de Meissen avaient rédigé à Celle ou Zelle, le 16 novembre, ce qui fit aussi appeler celui de Leipzig le *grand intérim*, quoique ce soit habituellement celui d'Augsbourg qui soit désigné ainsi, et qu'on appelle celui de Leipzig le petit.

Les rédacteurs de ce dernier furent Mélanchthon, Paul Éber, Bugenhagen, George Major, théologiens de Wittenberg; Pfeffinger, superintendant de Leipzig, et George, électeur d'Anhalt. Ne voulant pas se brouiller davantage avec l'empereur, ils crurent devoir reconnaître l'intérim d'Augsbourg, au moins pour les choses moyennes et indifférentes. Il y eut bien des contradicteurs; cependant le parti des adiaphoristes l'emporta. Les théologiens proclamèrent donc dans cet intérim que par rapport aux choses indifférentes (*adiaphora*) ou moyennes, *res mediæ*, comme les usages et les cérémonies du culte, on pouvait s'entendre. On se montra en même temps plein de condescendance par rapport au dogme, pour donner à l'empereur une preuve d'obéissance respectueuse. Il était dit, quant à la justification : « Quoique Dieu ne rende pas l'homme juste par le mérite de ses œuvres, mais par sa miséricorde, gratuitement, sans mérite de la part de l'homme, de sorte que la gloire en est non à celui-ci, mais au Christ, dont les mérites seuls nous sauvent tous du péché et nous font justes, *néanmoins le Dieu de miséricorde n'agit pas avec l'homme comme avec un bloc; il l'attire de manière à ce que sa volonté coopère, quand il est en âge de raison.* » Cette proposition, qui était longuement démontrée, détruisait de fond en comble la doctrine de Luther. Dieu n'agit pas avec nous comme avec une machine, était-il dit, quoique les mérites du Christ seuls nous rendent justes; les œuvres *ordonnées* par Dieu sont *bonnes et nécessaires*; les vertus, la foi, l'espérance et la charité sont nécessaires au salut;

(1) *Voy.* AUGSBOURG (intérim d').
(2) ADIAPHORE.

en outre d'autres (bonnes) œuvres, que Dieu n'a pas ordonnées, peuvent être pratiquées sans blesser la conscience. C'est là la partie dogmatico-morale de l'intérim. Suit l'éclaircissement sur la puissance et l'autorité de l'Église. « Ce que la véritable Église chrétienne, réunie dans le Saint-Esprit, reconnaît, ordonne et enseigne comme choses de foi, il faut l'enseigner et le prêcher, car elle ne doit et ne peut rien ordonner contre la sainte Écriture. »

L'intérim admet aussi les sacrements de la Confirmation et de l'Extrême-Onction, jusqu'alors rejetés par les protestants. On célébrera la messe suivant le rit ancien ; seulement on chantera des cantiques allemands, par exemple, au graduel de Noël : Un enfant si aimable (1) ; à Pâques : Le Christ est né (2) ; on accorde l'usage des images ; on défend l'usage de la chair, avec les restrictions ordinaires, le vendredi et le samedi et durant le carême.

Ainsi fut rédigé l'intérim. Luther avait disparu de la scène, et l'on sentait que la crainte seule de l'empereur l'avait dicté. Aussi les prédicateurs protestants s'élevèrent de tous côtés contre ce document ; il y eut un soulèvement très-vif, et la vive discussion des adiaphoristes en résulta (3).

Cf. Bieck, *le Triple Intérim de Ratisbonne, d'Augsbourg et de Leipzig*, Leipzig, 1721 ; *l'historique*, p. 132-199 ; *les conclusions*, p. 361-386 ; J.-A. Schmidt, *Historia interimistica*, Helmst., 1730.

FEHR.

(1) *Ein Kindlein so löbelich.*

(2) *Christus ist erstanden.*

(3) *Voy.* ADIAPHORISTES.

LEISENTRITT (JEAN), doyen de la cathédrale de Budissin ou Bautzen, en haute Lusace, naquit le 18 avril 1520 à Olmütz, en Moravie, où son père était ouvrier. Après avoir achevé ses études à Olmütz et à Cracovie il se rendit à Vienne, où sa tenue à la fois grave et distinguée et son mérite lui valurent une place de précepteur des pages de l'empereur. Mais, la vie de la cour n'allant pas à ses goûts, il se consacra bientôt à de nouvelles et plus sérieuses études, surtout à celle de la théologie, et il fut ordonné prêtre.

En 1549 il fut nommé chanoine de la collégiale de Saint-Pierre de Bautzen, et dix ans plus tard (1559) il fut élu, par le chapitre, doyen de la cathédrale. Les Catholiques de la Lusace avaient à cette époque perdu un de leurs chefs spirituels par l'apostasie du dernier évêque de Meissen, Jean IX de Haugwitz, qui avait embrassé le luthéranisme.

L'empereur Ferdinand I[er], qui était en même temps roi de Bohême et margrave de la Lusace, voulant remédier à ce malheur et opposer des digues aux envahissements incessants du luthéranisme, fit des démarches pour que ce qui restait de Catholiques dans cette province reçût un chef spirituel dans la personne du doyen du chapitre de Bautzen. Deux ans après, le souverain Pontife donna son assentiment à ce projet, par son nonce à la cour de l'empereur, Delfino, et le doyen de la cathédrale de Bautzen, qui avait déjà antérieurement, alors que le Catholicisme régnait seul, un rang prééminent dans la haute Lusace, comme vicaire ou commissaire au spirituel, *vicarius vel commissarius in spiritualibus*, de l'évêque de Meissen (1), fut nommé administrateur épiscopal de tout le margraviat de Lusace, et Leisentritt fut le premier prélat revêtu de cette dignité.

En 1567 une convention conclue entre l'empereur et le Pape transporta tous les priviléges et les droits épiscopaux du siége de Meissen à l'église collégiale de Saint-Pierre de Bautzen, qui dès lors fut exempte et libre, *exempta*

(1) Cf. Grosser, *Mémorab. de la Lusace*, II, p. 12.

et ingenua. Enfin, en 1570, la dignité d'un administrateur épiscopal fut formellement incorporée au chapitre, par l'entremise du nonce de la cour de Vienne, Melchior Bilia, de sorte qu'à la mort du doyen le chapitre pouvait continuer à exercer les mêmes droits (1).

Leisentritt était tout à fait l'homme de cette place ; savant théologien, sachant parfaitement les dialectes slaves en usage dans son diocèse (le polonais, le bohême), il unissait la prudence au calme et à la douceur.

Ces qualités furent appréciées même par les protestants de la Lusace. Mais lorsque certains historiens (2) vont jusqu'à faire l'éloge de Leisentritt aux dépens de son orthodoxie, ou du moins de sa fermeté ecclésiastique, ils méconnaissent aussi bien le caractère de l'Église catholique que celui de ce vertueux prélat, qui, se trouvant dans des situations tout à fait désespérées, en face d'une immense majorité de protestants, cherchait à sauver de son troupeau tout ce qu'il pouvait sauver, tout en maintenant dans leur intégrité les droits réels et sérieux de l'Église. D'un autre côté ces historiens ignoraient ou feignaient d'ignorer les travaux littéraires du prélat, qui portent tous un caractère nettement catholique, l'auteur, dans les concessions que la prudence lui suggère, ne dépassant jamais les limites strictes et absolues du dogme et de la discipline de son Église.

Un des faits qui donnèrent lieu à ces éloges équivoques d'une prétendue tolérance ressemblant fort à l'indifférence fut le consentement qu'on obtint de Leisentritt à la remise d'un couvent de Minorites, abandonné par ces religieux, au magistrat protestant de Görlitz, pour servir à l'érection d'une école savante, *salvo tamen jure quod vel qualecumque loci ordinarius habere potest* (1). On voit clairement dans le diplôme que le couvent ne pouvait être conservé par les Catholiques, et la condescendance qu'on témoignait au magistrat, *salvis ordinarii juribus*, pouvait, sans aucun doute, être d'une grande utilité au petit nombre de Catholiques dispersés parmi la masse des protestants de cette ville. Du reste la conviction de Leisentritt était que la douceur seule pouvait ramener les esprits à l'Église; car, même lorsqu'il était en droit de se servir de l'autorité impériale contre les prédicateurs protestants (2), il agissait avec la plus grande réserve, avec une extrême modération, tout en sauvegardant toujours rigoureusement ses droits. Poussé par le désir de plusieurs Catholiques de la Lusace, peut-être aussi dans l'espoir de ramener un certain nombre de protestants à l'Église, Leisentritt, s'il faut en croire les historiens protestants de la Lusace, s'adressa au Pape Pie V pour en obtenir l'autorisation de dire la messe en langue allemande, parce qu'il avait cru remarquer que la plupart des dissidents avaient embrassé le protestantisme uniquement en vue de ce que la liturgie s'y faisait dans la langue du pays. Le Pape n'accorda point l'autorisation, et ordonna au contraire, en 1567, à l'administrateur du diocèse d'enlever à ses ouailles toute idée de ce genre (3). Leisentritt mourut à Bautzen en 1586,

(1) *Voir* Ticinus, Jacq., *Epitome historiæ Rosenthalensis Lusatiæ superioris*, Pragæ, 1692, in-8°, p. 261-263.

(2) Par exemple, Meister, dans les *Annal. Gorlicenses ;* dans Hoffmann, *Scriptores rerum Lusaticarum*, p. II, p. 47. Grosser, *Mémorab. de la Lusace*, II, p. 21. *Innocentes Nouvelles* de 1710.

(1) *Voir* la pièce originale dans Hoffmann, l. c., t. I, part. II, p. 37, et Calles, *Series episc. Misnensium*, p. 354.

(2) *Voir* Grosser, *Mémor. de la Lusace*, II. p. 21.

(3) *Voir* Otto, *Lexique des Auteurs de la haute Lusace*, II, 430.

le 26 novembre; il légua sa magnifique bibliothèque au chapitre de Saint-Pierre. Outre sa charge d'administrateur du diocèse, il avait été chanoine de Saint-Vit, à Prague, chanoine à Olmutz, et avait le titre de protonotaireapostolique et de comte palatin impérial. En jetant un coup d'œil sur l'activité littéraire de Leisentritt, on se convainc du zèle et de l'ardeur avec lesquels il défendit la doctrine catholique. On peut induire qu'il ramena un grand nombre de protestants à l'Église catholique de ce que, dans ses livres, il a toujours égard aux néophytes catholiques, et insiste fréquemment sur la manière de les instruire et de les admettre dans l'Église. Nous citerons parmi ses nombreux ouvrages

1. *Christianæ adeoque piæ precationes ex orthod. et cathol. Ecclesiæ doctoribus, in usum Christianorum adolescentium*, Budissæ, 1555; éd. II, 1560, in-12.

2. *Libellus de salut. præparatione ad sacros. Missæ celebrationem*, Bud., 1559, in-4°.

3. *Via recta, bona, antiqua, in qua ambulaverunt majores et patres nostri omnesque Catholici*, 1559, in-4°.

4. *Commendatio et doctrina Martini Lutheri, quinti Evangelistæ Germaniæque Prophetæ, ex ipsius simul et aliorum scriptis excerpta*, 1560, in-8°. Leisentritt nommant dans ce livre Luther *signiferum errorum infinitorum, Ecclesiæ catholicæ desertorem, cæcum Audabatam*, etc., les *Nouvelles innocentes* de 1710 furent fort surprises de trouver dans le même auteur ce jugement sur Luther, et des propositions exprimant une pleine et entière confiance aux mérites et en la mort de Jésus-Christ, comme s'il y avait en cela une contradiction évidente. Grosser, dans ses *Mirabilia* de la Lusace (1), méconnaît de même le dogme catholique lorsqu'il dit que Leisentritt se montre « véritablement évangélique » dans son *Manuel des Mourants*, et rappelle que Pfeiffer, dans son *Luthéranisme avant Luther* (1), considère comme un effet particulier de la Providence que le livre de Leisentritt et d'autres rituels catholiques enseignent aux fidèles, au moins avant leur mort, l'unique vérité importante au salut, c'est-à-dire les mérites du Christ. On comprend facilement qu'une ignorance aussi complète a pu aveugler ces auteurs (2) sur les sentiments catholiques de Leisentritt.

5. *Forma Germanico idiomate baptisandi infantes pro utriusque Lusatiæ Misenensis Diœceseos parochis*, Budiss., 1564-66; Colon., 1585, in-4°. Parmi les rituels catholiques d'Allemagne, c'est le premier qui renferme toute l'administration des sacrements en allemand. Aussi cette traduction devint l'objet de plus d'une attaque de la part des Catholiques. Il se justifia en disant : « Ceux qui sont assis à l'ombre et qui marchent dans des sentiers de rose, loin des dangers qui nous environnent de toutes parts, parlent bien facilement de ce qu'il faut faire et ne pas faire. Tandis qu'ailleurs la liturgie latine est observée sans difficulté, dans la Lusace, non-seulement les protestants, mais même les Catholiques se servent depuis plus de quarante ans de la formule allemande de Martin Luther comme de rituel du Baptême, ce qui naturellement a fait tomber l'usage du saint chrême et des autres cérémonies catholiques. Donc, pour faire tomber la formule de Luther et pour sauver au moins la substance du rit catholique, puisque la liturgie latine soulève une résistance opiniâtre et puisqu'il est essentiel d'ins-

(1) II, p. 21, note *k*.

(1) P. 208.

(2) Cf. les *Innocentes Nouvelles* de 1710, et Hoffmann, p. II, p. 47.

truire les fidèles des cérémonies du Baptême et de les raffermir contre les calomnies des hérétiques, j'ai cru qu'en adoptant la langue allemande pour le rituel je choisissais sagement de deux maux le moindre (1). »

6. *Cantiques spirituels et psaumes de l'antique Église apostolique chrétienne*, Budissin, Hans Wolrab, P. I, 1562, avec 199 cantiques allemands et 22 cantiques latins. Le second volume parut la même année, avec 23 cantiques en l'honneur de la sainte Vierge et des saints. C'est sans aucun doute le meilleur ouvrage de Leisentritt et celui qui est le plus répandu. Presque tous les livres de cantiques catholiques qui ont paru depuis lors l'ont mis à profit, et en ont adopté des parties entières, comme l'auteur lui-même avait profité d'un petit livre de cantiques de Michel Vehe, prévôt de Halle, publié en 1537. En 1576 Veit, évêque de Bamberg, fit faire un abrégé de l'ouvrage de Leisentritt, sous le titre de *Cantiques spirituels à l'usage du diocèse* (2).

Il est faux de dire, comme Otto (3), que Leisentritt fut accusé d'hétérodoxie par ses chanoines au sujet de ce livre de cantiques, qu'il fut menacé d'excommunication par le nonce à Vienne, Melchior Bilia, et qu'il fut vivement exhorté à ne rien négliger pour maintenir la religion catholique dans sa province. Sans doute Leisentritt se plaint de ses chanoines dans sa préface, mais que le nonce ait été mêlé à cette affaire et ait menacé l'auteur, c'est évidemment une erreur, et le Père Ticinus, Jésuite, nous montre ce qui en fut l'occasion dans son *Historia Rosensthalens*. Cet

(1) Préface de la *Forma*.

(2) Cf. *le Petit Livre de Vehe*, dans l'édition de Hoffmann de Fallersleben, p. 123-125.

(3) *Lexique des Écrivains de la haute Lusace*, t. II, p. 452.

érudit raconte (1) que Melchior Bilia, à l'occasion de l'incorporation de la dignité d'administrateur épiscopal au chapitre de Bautzen, ordonna, *in virtute obedientiæ et sub anathematis pœna*, à Leisentritt, et, en cas de décès de ce dernier, au chapitre, de veiller à l'administration épiscopale. Cette formule, qui est de style habituel, loin de vouloir *enlever* quelque chose au doyen de Bautzen, le *charge* au contraire d'une dignité nouvelle dans l'intérêt de l'Église, et cherche à assurer l'accomplissement de la charge en menaçant de l'excommunication, évidemment pour éviter le cas où le chapitre voudrait, après la mort de l'administrateur, renoncer, sous quelque prétexte que ce fût, à une obligation qui était un *office* et non un *bénéfice*.

Les protestants ont également prétendu que Leisentritt avait admis dans son recueil des cantiques luthériens. Les *Nouvelles innocentes*, de *1710*, citent comme luthériens, dans le recueil de Leisentritt, divers cantiques antérieurs à Luther, par conséquent catholiques, comme on l'a prouvé depuis; par exemple, *In dulci jubilo*, *un Enfant si aimable* (2), *Louons le Christ* (3). La série de ces prétendus cantiques luthériens diminue de jour en jour. Ainsi, dernièrement encore, on a reconnu que le cantique *Je viens du haut du ciel* (4) est un cantique catholique, et que la version de Leisentritt est la plus ancienne qui existe (5). D'après Staudenmaier (6), la base de ce cantique est un original latin : *Cœlis ab altis prodeo*, dont Philippe de Vitry fit, en 1361, la mélodie chorale (7).

(1) P. 263.

(2) *Ein Kindelein so löbelich*.

(3) *Christum wir sollen loben*.

(4) *Vom Himmel hoch da komm' ich her*.

(5) Voir *Cathol.*, 1851, p. 492.

(6) *Génie du Christianisme*, 4ᵉ édit., I, 272.

(7) Cf. aussi Schauer, *Histoire de la Poésie et de la Musique ecclésiastique*, Iéna, 1850, le-

7. *Forma vernacula lingua copulandi desponsatos et proclamatos*, Budiss., 1598, in-4°. Livre liturgique en langue allemande, publié dans les mêmes circonstances que le petit rituel de Baptême dont nous avons parlé.

8. *Constitutio veteris apostol. et orthod. Ecclesiæ omnibus et singulis per utramque Lusatiam divinorum rectoribus*, *tam catholicæ Ecclesiæ subjectis quam Augustanæ confessioni addictis*, *inviolabiliter observari demandata*, Budiss., 1572, in-4°. Leisentritt pouvait étendre ce règlement à la Confession d'Augsbourg, vu que, grâce à l'appui du bras séculier (de l'empereur), sa juridiction quasi-épiscopale s'étendait légalement alors sur toute la Lusace.

9. *Manuel catholique des curés*, livre des malades pour les pasteurs, Cologne, 1577, in-8°. Albitius l'a traduit en latin.

Cf. *Leçons diplomatiques et curieuses sur l'histoire de la haute Saxe*, de Schöttgen et Kreyssig, VI, 306; Calles, *Series episcop. Misnensium*, p. 353, 54, 57; *Innocentes Nouvelles*, X, 332; XXI, 874; Pelzel, *Portraits de Savants bohêmes et moraves*, IV, 28; Wagneri, *Epitaphia*, Budiss., p. 6, 7; Ruperti, *Greg. Oratio funebr. in obitum Leisentrittii*, Budiss., 1586, in-4°. KERKER.

LEITMERITZ (DIOCÈSE DE). Le siége archiépiscopal de Prague, auquel appartenaient, comme suffragants, les évêchés de Leitomischl, en Bohême, et d'Olmutz, en Moravie, dévasté par les Hussites, avait perdu tous ses biens et était demeuré vacant pendant plus de cent quarante ans. L'empereur Ferdinand I[er] le dota de nouveau d'un revenu annuel de 6,000 écus, et le Pape Pie IV conceda, le 3 septembre 1561, à l'empereur et à tous ses successeurs sur le trône de Bohême, le droit de nommer les archevêques de Prague. Cependant la métropole n'avait plus de suffragants, car l'évêché de Leitomischl était devenu la proie des Hussites depuis qu'en 1425 les Taborites s'étaient emparés de cette ville. La nécessité de créer des suffragants en Bohême fut démontrée à l'empereur Ferdinand II surtout par le cardinal-archevêque de Prague, Ernest II, des comtes de Harrach (1623-1667), qui contribua si efficacement à la restauration de l'Église de Bohême.

L'empereur, répondant aux sollicitations du cardinal, assigna sur l'impôt du sel en Bohême un revenu de 15,000 ducats, payable annuellement à la congrégation de la Propagande, afin que, dès que la somme nécessaire pour la dotation d'un évêché se serait accumulée entre ses mains, cette somme fût consacrée à la création d'un siége en Bohême. Quatre nouveaux évêchés devaient être ainsi, avec le temps, fondés et dotés dans le pays.

Le premier diocèse qui fut établi de cette manière fut celui de *Leitmeritz*. Dans cette vieille ville du nord de la Bohême, située sur la rive droite de l'Elbe (*Litomerice*, *Litomericium*), le duc Spitihnew II avait déjà fondé en 1057 une église collégiale en l'honneur du protomartyr S. Étienne. Le Saint-Siége était convenu avec l'empereur Ferdinand III que les revenus du prieuré de Leitmeritz seraient attribués au nouvel évêché. En 1654 le Pape Innocent X érigea la collégiale de Leitmeritz en cathédrale.

Le ressort du cercle de Leitmeritz (long de 12 milles allemands, large de 8), pris sur le diocèse de Prague, forma le nouveau diocèse, et le cardinal-archevêque Harrach, ayant acquis de ses propres fonds la seigneurie de Drum, en fit don au diocèse pour sub-

quel dit que le cantique de Luther n'est que le remaniement d'un ancien cantique allemand. Voir *Cathol.*, 1852, p. 32, 65, 109.

venir à la mense épiscopale de Leitmeritz. L'empereur nomma comme premier évêque l'ancien prévôt, Maximilien-Rodolphe, baron *de Schleinitz*, qui se rendit à Rome en 1655, y fut confirmé par le Pape Alexandre VII, et consacré le 9 juillet par le cardinal François Brancacci. Il prit solennellement possession de son siége le 25 mai 1656, jour de l'Ascension. Ce prince de l'Église, aussi zélé qu'éclairé, veilla attentivement à l'édification spirituelle de son diocèse (1) et à sa prospérité extérieure, à laquelle il consacra les riches revenus de ses seigneuries de famille Schluckenau et Tollenstein. Il rebâtit de fond en comble la cathédrale de Saint-Étienne en 1671-1679, l'embellit de toutes façons et la dota richement pour l'avenir. Il mourut le 13 octobre 1675.

Ses successeurs sur le siége de Leitmeritz furent :

1. Jaroslaus-François, comte de *Sternberg*, 1676-1709.

2. Hugue-François, comte de *Königsegg et Rothenfels*, 1716-1720.

3. Jean-Adam, comte Wratislaw de *Mitrowitz*, 1722-1733.

4. Maurice-Adolphe-Charles, duc de *Saxe-Zeitz*, 1734-1759.

5. Emmanuel-Ernest, comte de *Waldstein*, 1759-1789.

8. Ferdinand-Kindermann, chevalier de *Schulstein*, 1790-1801.

9. Venceslas-Léopold Chlumizansky, chevalier de *Prestawlk et Chlumizan*, 1802-1815.

10. Joseph-François *Hurdalek*, 1816-1821.

11. Vincent-Édouard *Milde*, 1823-1831.

12. Mgr Augustin-Barthélemy *Hille*, évêque actuel, fut consacré le 16 septembre 1832 et prit possession le 7 octobre de la même année.

(1) Voir *Instructio parochialis*, Vetero-Pragæ, 1674.

L'évêché, qui, dans les premiers temps, ne contenait que quatre-vingts églises paroissiales et une cinquantaine d'églises affiliées, obtint, en 1784, un notable accroissement, l'empereur Joseph II, à la demande de l'évêque Waldstein, ayant, avec l'autorisation du Saint-Siége, attribué au diocèse tout le cercle de Bunzlau et de Saaz. Aujourd'hui le diocèse est divisé en 24 décanats, et comptait, d'après l'annuaire de 1849 :

Catholiques	1,019,527
Prêtres, réguliers et séculiers	1,000
Élèves du séminaire (Leitmeritz)	100
Professeurs de théologie	8
Chanoines titulaires	6
Chanoines honoraires	9
Prieuré	1
Cures	308
Stations ecclésiastiques	75
Chapelles diverses	39

30 paroisses sont de pure langue allemande, 90 pure tchèque, et 23 ont une population mélangée.

En outre le diocèse possède diverses maisons religieuses :

1° Cisterciens à Ossegg (fondée en 1197). 1
2° Piaristes à Hayda, Jungbuntzlau et Brûx. 3
3° Frères prêcheurs à Leitmeritz et Aussig. 2
4° Augustins à Bœhmischleipa, Biela, Rotschow et Stranka. 3
5° Franciscains à Haindorf, Turnau et Kaaden. 3
6° Minorites à Brûx 1
7° Capucins à Leitmeritz, Ruinbourg, Reichstadt, Melnik, Brûx et Saaz. 6
8° Sœurs de Sainte-Élisabeth à Kaaden. 1
9° Sœurs de Charité de la congregation de Saint-Charles-Borromée a Leitmeritz, Podoll, Ossegg, Reichenberg. 4

Cf. Berghauer, *Protomartyræ, etc.*; Augustæ Vindelicorum, 1536, in-fol.; *de Episcopatibus Litomeric.*, etc., p. 278; *Series episcoporum Litomer.*, Vetero-Pragæ, 1804; *Esquisse d'une histoire abrégée de l'évêché de Leitmeritz*, de François, baron de Bretfeld, Vienne, 1811. GINZEL.

LEITOMISCHL. *Voyez* Königgrætz et Leitmeritz.

LE JAY. *Voy.* Bibles polyglottes.

LELLE (Camille de). *Voy.* Camille.

LE LONG (Jacques), prêtre de l'Oratoire, naquit à Paris le 19 avril 1665, et fut envoyé de bonne heure par ses parents à Malte, pour y être élevé comme clerc dans le couvent des chevaliers de Saint-Jean. La peste ayant éclaté à Malte, et le climat de cette île étant d'ailleurs peu favorable à la santé du jeune Le Long, il demanda la permission de revenir dans sa patrie. Le grand-maître de l'ordre, Grégoire Caraffa, des princes de Rucella, lui permit d'y passer six ans pour y achever ses études, et, ce terme écoulé, l'autorisa à prolonger de quatre ans son séjour pour achever ses cours de philosophie et de théologie.

Le Long, revenu en France en 1676, se consacra avec zèle et constance à l'étude et parvint au grade de maître ès arts; mais plus il séjournait à Paris, moins il avait de penchant pour retourner à Malte. Il se lia dans l'intervalle avec quelques savants Oratoriens, et, comme il n'avait pas encore prononcé de vœu dans l'ordre de Malte, il entra en 1686 dans l'Oratoire de Paris. A la fin de sa probation il fut envoyé au collége de Juilly, diocèse de Meaux, pour y enseigner les mathématiques. Il y fut ordonné prêtre en 1689. Peu de temps après il tomba gravement malade. Il fut sauvé et envoyé, pour se rétablir, au séminaire de Notre-Dame-des-Vertus, près de Paris, où il put en silence s'adonner à ses études de prédilection. Il devint en même temps bibliothécaire du séminaire. L'étude des langues anciennes et modernes, des sources de l'histoire de France, de la philologie et de la bibliographie, remplit ses journées. En 1699 les supérieurs l'appelèrent à Paris et le mirent à la tête de la bibliothèque de l'Oratoire-Saint-Honoré, qui était une des bibliothèques les plus remarquables de Paris; elle était spécialement riche en manuscrits orientaux. Le Long remplit cette charge pendant vingt-deux ans, retiré du monde, en commerce actif avec la plupart des savants de France et de l'étranger. Il mourut, regretté de tous ses confrères et estimé du monde savant, à Paris le 13 août 1721. Le Long joignait une profonde piété à un grand savoir; il était d'une simplicité extrême, sans aucune prétention, très-réservé, affable et prévenant envers tout le monde. Il se montrait surtout généreux envers les pauvres; il était heureux des riches héritages qu'il fit dans sa famille, parce qu'ils lui fournirent le moyen de venir au secours des nécessiteux et de contribuer au bonheur des pauvres. Pour lui il avait fort peu de besoins.

Son principal ouvrage est:

Bibliotheca sacra in binos syllabos distincta, quæ (I) *Omnes sive textus sacri sive versionum ejusdem quavis lingua expressarum editiones, nec non præstantiores mss. codices, cum notis historicis et criticis;* — (II) *Omnia eorum opera, quovis idiomate conscripta, qui hucusque in S. Scripturam quidpiam ediderunt, et grammaticas et lexica linguarum præsertim Orientalium, quæ ad illustrandas sacras paginas aliquid adjumenti conferre possunt, continet*, Parisiis, 1725.

Cet ouvrage, si utile pour l'étude de la Bible, et dont le titre fait connaître la teneur, parut d'abord à Paris, 1709, en 2 vol. in-8°, et ne contenait que les éditions et les versions de l'Écriture sainte (*Syllab.* I). Comme la littérature biblique allemande n'était qu'imparfaitement connue par l'auteur, le professeur Börner, frappé de l'excellence de ce travail, en donna la même année à Leipzig une nouvelle édition, augmen-

tée. Le Long lui-même compléta son œuvre en y ajoutant tous les écrits concernant l'étude de la Bible (*Syllab.* II), et prépara la seconde édition, qui toutefois ne parut qu'après sa mort, achevée et publiée par l'Oratorien Desmolets, Paris, 1723, en 2 vol. in-fol. La dernière édition, *emendata, suppleta et continuata,* est celle de Masch, Halæ, 1778-1790, en 4 vol. in-4°.

Ses autres ouvrages sont: *Bibliothèque historique de la France*, contenant le catalogue des ouvrages imprimés et manuscrits qui traitent de l'histoire de ce royaume ou qui y ont rapport, avec des notes critiques et historiques, Paris, 1719, in-fol. Cet ouvrage le détermina à publier les *Scriptores coætaneos* de l'histoire de France, dans un recueil dont il pensait imprimer chaque année 2 à 3 vol. in-fol., et il prépara, à cet effet, une *Chronologie exacte des rois de France;* mais la mort l'arrêta et l'empêcha de réaliser ce *Corpus Scriptorum historiæ Franciæ*. Frevet et Fontette en ont publié les travaux préparatoires et la chronologie dans la 2e édit. de la *Bibl. hist. de la France*, Paris, 1768, 5 vol. in-fol. — *Discours historiques sur les principales éditions des Bibles polyglottes*, Paris, 1713, in-12. — *Supplément à l'histoire des dictionnaires hébreux de Wolfius*, dans le *Journal des Savants*, Paris, 1707, janvier. — *Lettre à M. Martin, ministre d'Utrecht, sur le texte* I *Jean*, 5, 7, dans le *Journal des Savants*, 1720, janvier. — Il publia aussi la *Nov. Method. discendi linguam Hebraicam et Chaldaicam*, de Renou d'Anjou de l'Oratoire, Paris, 1708, in-8°, et l'*Histoire des démêlés du Pape Boniface VIII avec Philippe le Bel*, d'Adrien Baillet, Paris, 1718, in-12. Le P. Desmolets a écrit sa biographie, qu'il a ajoutée à la 2e édit. de la *Bibliotheca sacra*.

SEBACK.

LEMBERG, *archevêché gréco-catholique, arménien et latin.* Lemberg, capitale de la Galicie, est situé près de la rivière de Peltew, sur une éminence entourée de collines. Ce nom, polonais, vient non de celui du roi des animaux, mais de Léon Danilowicz († 1301), prince de Halicz, dans la Russie Rouge, qui fonda cette ville. — Lorsqu'au treizième siècle les Tatares menacèrent de leurs dévastations l'Europe entière et eurent à plusieurs reprises ravagé Halicz, la capitale de la province et la principauté elle-même, Léon, se retirant devant l'ennemi vers le nord-ouest, établit sa résidence à Lemberg (1269), qui avait été fondée quelques années plus tôt par son père Daniel et qui se nommait alors Léontopolis, dans la langue du pays Lwihorod (Löwenbourg). *Dux Leo mihi fundamenta jecit; posteri nomen dedere Leontopolis*, telle était l'inscription qui se trouvait sur l'ancienne porte de Halicz à Lemberg.

Cette ville, où vinrent se réfugier coup sur coup et s'établir les Ruthéniens, les Arméniens et les Juifs, poursuivis par les Tatares, augmenta en très-peu de temps et devint la capitale de la principauté. En 1339 ou 1340 Lemberg fut conquis par Casimir le Grand, annexé à la Pologne, et demeura la capitale de la province polonaise russe. La faveur et les priviléges que lui accordèrent Casimir et ses successeurs en firent une des premières villes du royaume de Pologne, au dix-septième siècle. Lemberg devint alors, pour tout ce royaume, le principal entrepôt d'un commerce très-actif avec l'Orient. A dater de 1772, lors du premier partage de la Pologne, Lemberg échut à l'Autriche et demeura la capitale des royaumes de Galicie, Lodomirie et Bukowine; aujourd'hui c'est la septième ville de l'empire d'Autriche. Elle a 60,000 âmes, dont les deux cinquièmes sont Juifs. C'est

le siége du quatrième commandement général et du tribunal suprême. C'est en même temps la résidence de trois archevêques de rits différents.

I. Métropole grecque unie. Originairement le siége métropolitain fut à Halicz. Il avait été probablement fondé par Jaroslaus Wladimirowicz (1152-1180), ou comme simple évêché, ou comme métropole d'honneur, et dépendait du métropolitain de Kiev. Cependant, dès 1293, un diplôme de Léon Danilowicz nomme Joseph, et un diplôme de 1301, du même Léon, nomme Grégoire, l'un et l'autre, métropolitains de Halicz en même temps que le métropolitain de Kiev et comme indépendants de lui. Cette métropole, ainsi que celle de Kiev, demeura alors subordonnée au patriarche de Constantinople. Les invasions continuelles des Tatares ruinèrent peu à peu cette métropole, de 1361 à 1539; elle n'eut dans cet intervalle que par moments des évêques titulaires, et à dater de la fin du quinzième siècle, jusqu'en 1539, elle n'en eut plus. En 1539 elle reprit vie, mais simplement comme évêché. A partir de 1570, sous Sigismond-Auguste, l'évêque Jean Lopatka Ostalowski transféra l'évêché de Halicz à Lemberg; il porta, de même que ses successeurs, outre le titre d'évêque de Lemberg, celui d'évêque de Halicz, puis celui de Kamieniec, en Podolie, parce que sa juridiction s'étendait jusque-là.

En 1807 l'évêché de Lemberg fut de nouveau érigé en métropole, et il a duré jusqu'à ce jour.

A partir du onzième siècle, à l'époque où fut achevée la conversion des Ruthéniens, sous Wladimir le Grand, les Ruthéniens persévérèrent dans la foi catholique, quoique quelques historiens russes anciens et modernes le contestent, mais comme le prouvent une ambassade de Jaroslaw, prince de Kiev, qui envoya son fils au Pape Grégoire VII, et la lettre que le Pape lui adressa en réponse.

Le schisme ne commença que lorsque les métropolitains de Kiev, dont dépendait toute l'Église ruthénienne, refusèrent l'obéissance au Saint-Siége, et se firent confirmer, consacrer, envoyer même par les patriarches de Constantinople. Au treizième siècle ce schisme était déjà profondément enraciné parmi les Russes, par suite de leurs relations avec Constantinople, et depuis ce temps l'Église grecque et la métropole de Halicz partagèrent le sort de Constantinople. Cependant, après le concile de Florence (1), et quoique les patriarches de Constantinople se séparèrent bientôt, l'Église ruthénienne demeura fidèle pendant un demi-siècle à l'union avec Rome, grâce aux efforts des rois de Pologne et d'Isidore, métropolitain de Kiev, qui avait assisté au concile et qui devint cardinal et patriarche de Constantinople.

Malheureusement elle fut peu à peu entraînée à l'apostasie par des émissaires moscovites; elle demeura séparée jusqu'à la seconde moitié du seizième siècle, époque à laquelle les patriarches, par leurs exactions, donnèrent eux-mêmes une occasion à l'Église ruthénienne de s'affranchir de Constantinople. En 1588, Jérémie, patriarche de Constantinople (2), fut destitué par Amurat III. Il s'enfuit en Lithuanie et ordonna à Wilna Michel Ratroza, métropolitain de Kiev, puis bientôt après le menaça de le destituer, parce qu'il refusait de lui payer 14,000 florins ou ducats polonais, que Jérémie réclamait comme taxe de l'ordination, sous prétexte toutefois de consacrer cette somme à la restauration de l'église de Pantocrator, à Constantinople. En 1590 Michel Rahoza réunit à Brzesc, en

(1) *Voy.* Florence (concile de).
(2) *Voy.* Jérémie II.

Lithuanie, un synode auquel il soumit les prétentions du patriarche de Constantinople et demanda les moyens de s'y opposer. Le concile arrêta qu'on refuserait l'obéissance à Jérémie, et, pour mieux s'assurer le succès de cet acte, qu'on confierait toute la Ruthénie polonaise à la surveillance du siége de Rome. Hipacius Pociej, évêque de Wlodzimirz, dont les dispositions étaient ardentes pour le Catholicisme, vint surtout en aide au métropolitain Michel.

Quant à Jérémie, enrichi par la taxe de l'ordination qu'il avait obtenue d'un certain Job, nommé métropolitain de Moscou par Fédor Iwanowicz, czar de Moscou (ce fut le premier exemple d'un métropolitain nommé par le czar), ayant ainsi pu acheter le droit de retourner à Constantinople, il adressa aux évêques de Russie une circulaire dans laquelle il reprenait d'abord sévèrement tous les évêques qui avaient pris part au synode de Brzesc, puis déposait et excommuniait Michel, tant à cause du synode, qu'à son insu et sans son consentement il avait assemblé, qu'à cause du refus qu'il lui avait fait de payer la taxe de son ordination. Les évêques ruthéniens, provoqués par cette circulaire, se réunirent une seconde fois avec Rahoza à Brzesc, en 1595. Le roi Sigismond autorisa cette assemblée par un édit royal et y envoya même des prélats latins, savoir : Kainkowski, primat de Pologne; Solikowski, archevêque de Lemberg; Maciejowski, évêque de Luck, et Gmolniski, évêque de Chelm. L'union du concile de Florence occupa surtout l'assemblée. Elle envoya Hipacius, évêque de Wlodzimirz, et Cyrille Terlecki, évêque de Luck, au roi, qui, sous la condition de l'union, accorda au clergé grec les mêmes droits et les mêmes priviléges qu'au clergé latin. Ces députés se rendirent, avec des lettres de recommandation du roi et du nonce, à Rome, où Clément VIII les accueillit avec autant de bienveillance que de distinction, et, après avoir assisté à l'office divin du Vatican et avoir juré solennellement d'être fidèles à la foi catholique et obéissants envers le Saint-Siége, ils obtinrent du Pape, en confirmation de tout ce qui avait été fait, la célèbre *Bulla unionis* et divers priviléges, toutefois à la condition de convoquer le plus tôt possible un synode chargé d'aplanir toutes les difficultés qui pourraient encore s'élever.

Michel Rahoza ne manqua pas de convoquer immédiatement (1596) à Brzesc une nouvelle assemblée des évêques ruthéniens, à laquelle devaient assister l'archevêque latin de Lemberg, les évêques latins de Luck et de Chelm, comme légats du Pape, le prince Nicolas Radziwill, Léon Sapieha, Dymitri Chalecki, comme commissaires du roi, lorsque tout à coup l'esprit de division s'empara d'une grande partie de l'assemblée. Il avait été soufflé surtout par les évêques grecs Gédéon Balaban, de Lemberg, et Michel Kopystynski, de Przemysl; il fut entretenu par Constantin, prince d'Ostrog, et Nicéphore, chancelier du patriarche de Constantinople (*protosigillarius*), qui obtint, par le crédit de Constantin, le titre d'exarque ruthénien. Mais ce furent principalement les sourdes et secrètes menées des Ariens (Sociniens), des Luthériens et des Calvinistes, qui alimentèrent et redoublèrent la désunion. Ils entrèrent en délibération dans une maison particulière, déposèrent et excommunièrent Michel et les cinq évêques de Wlodzimirz, Luck, Plock, Chelm et Pinsk, et prirent en même temps la résolution de défendre opiniâtrément le schisme, malgré les décisions prises antérieurement à Brzesc.

Mais, de son côté, en apprenant toutes ces menées, Michel Rahoza con-

firma l'union, en la signant de sa propre main en présence des légats du Pape et des commissaires royaux, et prononça solennellement l'anathème contre Nicéphore, les deux évêques de Lemberg et de Przemysl susnommés, et leurs adhérents.

Ainsi se termina le concile de Brzesc. Ses décrets, appuyés par un édit royal, furent publiés dans tout le royaume de Pologne. Il en résulta de nombreux et de sanglants conflits, des persécutions violentes de la part des Grecs non unis, auxquels s'opposa, dans un esprit et avec une modération tout *apostoliques*, *Hipacius* Pociej, successeur de Michel au siége métropolitain de Kiev. Sous Welamin Rucki, successeur d'Hipacius, les choses prirent une tournure encore plus triste, par suite des intrigues des Cosaques de l'Ukraine.

Les Grecs non unis commirent des atrocités à Kiev, à Nowoyrodek (en Lithuanie), à Wilna; à Witebsk, Iosaphat Konozewicz, leur unique archevêque (de Polock), fut cruellement assassiné. Enfin Sigismond III intervint, prit fait et cause pour les Grecs unis, déclara leurs persécuteurs coupables de lèse-majesté et convoqua un nouveau concile à Lemberg, pour le 2 octobre 1629. On y vit paraître Welamin Rucki, les deux archevêques de Smolensk et de Polock, les évêques de Wlodrimirz, Luck, Przemysl et Pinsk, et un grand nombre de membres du clergé inférieur uni. La noblesse ruthénienne non unie y était fortement représentée; les évêques non unis se contentèrent d'y envoyer des mandataires. Après une messe solennelle célébrée par le métropolitain dans la cathédrale de Saint-George, et après quelques sessions publiques, la majeure partie de la noblesse ruthénienne, convaincue de l'hétérodoxie et du calvinisme du patriarche de Constantinople, par les lettres authentiques de ce dernier (1), embrassa l'union; la minorité y mit la condition qu'elle ne reconnaîtrait pas l'union avant d'avoir reçu une réponse et une justification du patriarche sur les chefs d'accusation dont il était l'objet, et dont on lui avait donné connaissance par une lettre, peu de temps auparavant.

Les représentants des évêques non unis remirent au synode un Mémoire, sous forme de concordat, dans lequel ils affichaient de telles exigences qu'on n'y pouvait avoir égard en aucun cas sans porter le plus grand et le plus évident préjudice à la foi et à l'autorité de l'Église catholique. Ils demandaient, en effet, que toute la Ruthénie (la Russie) dépendît du patriarche de Constantinople; que le métropolitain de Kiev, Job Borecki, et les évêques non unis fussent reconnus comme légitimes, tandis que toute la Ruthénie était convaincue de leur illégitimité. En effet, ils avaient été secrètement consacrés, au mépris patent des canons de l'Église et de l'autorité royale, par un Grec nommé Théophanes, qui s'était donné pour patriarche de Jérusalem et avait été appelé par les Cosaques de l'Ukraine de Moscou à Kiev. Le synode de Lemberg, s'appuyant sur ces motifs, ne fit aucune réponse au Mémoire.

Cependant Sigismond, l'un des plus fervents promoteurs de l'union, vint à mourir, et les Grecs non unis profitèrent de cet événement pour exciter de grands troubles, tant au point de vue religieux qu'au point de vue politique, à la diète des électeurs de 1632.

Ladislas IV, qui avant son élection s'était entendu avec le métropolitain Rucki, n'épargna rien pour gagner les Grecs non unis; il leur promit la possession de certaines églises, même l'évêché de Lemberg; mais dans leur exa-

(1) *Voy.* Cyrille Lucaris.

génération ils rejetèrent toutes les propositions. Après son élection le roi Ladislas leur accorda, le jour même de son couronnement à Varsovie, un privilége particulier en vertu duquel on devait remettre à leur nouveau métropolitain, Pierre Mohila, la cathédrale de Sainte-Sophie de Kiev, puis les évêchés de Przemysl et Luck, et fonder même à Kiev une académie pour les Grecs non unis. En même temps il chargea son ambassadeur à Rome d'obtenir la confirmation de ces articles préliminaires de l'union projetée. Mais Urbain VIII, prévoyant que ces concessions ne feraient qu'augmenter les difficultés d'une réconciliation ultérieure, les désapprouva comme contraires au droit divin et au droit humain.

On voit combien le roi avait à cœur de gagner les Grecs non unis, pour rétablir la paix si longtemps troublée dans le royaume, par la constitution qu'en 1635 il leur accorda, malgré le décret formellement contraire du Pape, constitution qu'il fut toutefois obligé de révoquer promptement, à la demande instante du métropolitain Rucki, sur les protestations des évêques latins et grecs unis et des premières autorités du royaume.

Cependant, après la mort de Rucki, cette constitution fut bientôt suivie de quatre autres, qui, outre les concessions accordées par la constitution de 1635, en accordaient de nouvelles, contre lesquelles Antoine Sidawa, métropolitain uni de Kiev, et tous les évêques latins adressèrent une protestation solennelle au sénat, déclarant que les états du royaume n'avaient aucune autorité pour décider dans une affaire de ce genre, qui était purement du ressort de l'Église.

Ladislas fut bientôt convaincu que ces concessions, abstraction faite de l'injuste empiétement sur les droits de l'Église, ne seraient qu'un nouveau brandon de discorde entre les mains des chefs passionnés des partis, et se mit en conséquence à modérer les exigences des deux côtés, et enfin, pour rétablir la paix depuis si longtemps troublée dans cette partie du royaume, il convoqua une nouvelle assemblée à Varsovie pour le 30 mai 1647; mais sa mort subite, survenue le 20 mai de la même année, en empêcha la réunion. De nouvelles guerres avec les Cosaques de l'Ukraine alimentèrent la division entre les Grecs, et l'œuvre de l'union, si laborieusement suivie jusqu'alors, allait chavirer complétement lorsque Jean-Casimir déclara, par les pactes dits de Zborow et Hadriak, vouloir abolir l'union dans toute la Pologne et la Lithuanie, accorder aux évêques non unis, entre autres à celui de Lemberg, un siége au sénat, et remettre aux Grecs non unis les églises et les biens qui avaient autrefois appartenu aux Grecs unis. Mais lorsque les Cosaques, parjures à leur serment solennel et trahissant le roi, passèrent du côté des Moscovites, non-seulement la confirmation que les états du royaume avaient donnée aux pactes de Zborow et d'Hadriak fut annulée, mais la diète de Varsovie de 1661 déclara, grâce aux efforts de l'ardent métropolitain de Kiev, Gabriel Kolenda, que tout ce que ces pactes disaient de la religion grecque s'appliquerait exclusivement aux Grecs unis.

L'œuvre de l'union des Ruthéniens, entreprise de nouveau, fut vigoureusement poursuivie par Jean III (Sobieski), qui convoqua, le 24 janvier 1680, une assemblée à Lublin. Tous les évêques unis y comparurent. Quant aux Grecs non unis, sauf l'évêque de Lemberg, il y vint plus de laïques que d'ecclésiastiques. Les délibérations avaient commencé lorsque tout à coup les représentants de Luck, en appelant au patriarche de Constantinople, dont ils disaient le consentement nécessaire,

demandèrent au roi de fixer un autre lieu de réunion. Le roi, on ne sait pour quels motifs, fixa en effet l'assemblée pour l'année suivante à Varsovie ; mais elle n'eut pas lieu. Au bout de quelques années, en vertu d'un traité conclu en 1686 à Grzymultow avec Moscou, on accorda à quelques évêques grecs non unis, celui de Lemberg compris, le libre exercice de leur culte, et on les soumit à la juridiction du métropolitain de Kiev ; mais, quelques conditions de ce traité n'ayant pas été remplies du côté de Moscou, la diète de Varsovie de 1710, tenue sous Auguste II, déclara, quant à ce qui concernait le rit grec dans ce traité, qu'on ne pouvait l'entendre que du rit catholique des Grecs unis ; car, peu de temps après la conclusion de ce traité de Grzymultow, l'évêque grec de Lemberg, Joseph Szumlanski, s'était uni à l'Église romaine, et avait, dans la diète de Varsovie de 1700, solennellement adhéré à la profession de foi catholique, en présence de l'archevêque de Gnesen, Radziejowski, et du nonce apostolique, Antoine Davia, en promettant d'engager tout son exarchat (son diocèse) à l'unité.

Ainsi fut terminé le schisme ruthénien, maintenu avec tant de passion et des phases si diverses depuis un siècle, en même temps que les horribles perturbations de la guerre civile. L'unité de Lemberg avec le Saint-Siége s'est depuis lors inébranlablement maintenue jusqu'à nos jours. Les autres évêchés grecs catholiques ruthéniens, qui depuis le partage de la Pologne échurent à la Russie, persévérèrent avec non moins de courage et de résolution, malgré de nombreuses et dures persécutions, dans l'union romaine, jusqu'à ce qu'en 1839 ils succombèrent aux artifices et aux violences du gouvernement de Saint-Pétersbourg (1), qui sut rendre inutiles les efforts des anciens rois de Pologne et des métropolitains de Kiev en faveur de l'Église catholique.

Le chapitre métropolitain grec-catholique de Lemberg se compose de quatre prélats : l'archiprêtre (prévôt de la cathédrale), l'archidiacre (doyen de la cathédrale), le scoliarque (*scholasticus*) et le chartophylax (chancelier) (1), et autant de chanoines titulaires résidants, *numerarii residentiales* (2) ; puis de douze chanoines honoraires, qui d'ordinaire administrent les cures des diverses paroisses du diocèse. Il y a pour le service paroissial de la métropole deux prédicateurs, un pénitencier et deux vicaires.

Le diocèse catholique-grec de Lemberg comprend neuf cercles :

1. Lemberg,	5. Zloczow,
2. Stryi,	6. Tarnopol,
3. Stanislas,	7. Czartkow,
4. Brzezany,	8. Kolomea,
9. Bukowine.	

divisés en 48 décanats et comptant 1,317,000 âmes. Le diocèse renferme aussi 8 maisons religieuses de Saint-Basile et un couvent du même ordre pour les femmes. La maison de Buczacz est chargée d'un gymnase. Depuis 1783 il y a à Lemberg un séminaire général gréco-catholique, qui élève 150 jeunes gens pour le sacerdoce.

II. L'archevêché arménien.

La fondation en remonte presque à celle de la ville, les Arméniens, comme les Ruthéniens, ayant été les premiers habitants de Lemberg. Casimir le Grand, qui leur accorda pleine liberté de pratiquer leur culte suivant leur rit,

(1) Cf. *Persécution et souffrances de l'Église catholique en Russie*, par un ancien conseiller d'État de Russie, p. 80-136, 182, etc., Paris 1842.

(1) *Voy.* Chartophylax.

(2) Cf. Chanoines.



et donna en même temps, en 1367, à leur évêque, Grégoire, la permission de fonder une cathédrale à Lemberg. Il est difficile de rien dire de certain de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie de cette Église à cette époque. Il est probable que ces fidèles étaient Catholiques grecs unis. Il est certain qu'en 1535 ils étaient en union avec Rome; ce qui le prouve, c'est le tombeau d'un certain Étienne, qui se trouve dans leur cathédrale; cet Étienne avait renoncé à la dignité de patriarche de la Grande Arménie, était allé à Rome, et, après y avoir prêté serment d'obéissance, était venu en Pologne, où il avait été institué en 1535 archevêque arménien de Lemberg. Il était mort en cette qualité en 1551. Les Arméniens étaient placés sous la juridiction du patriarche de la Grande Arménie, qui résida à Etschmiadin, dans l'Irvan, tant qu'il demeura en union avec Rome. Bientôt, faute d'une surveillance suffisante, soit par suite des menées de quelques émissaires schismatiques, la bonne intelligence entre les Arméniens de Lemberg et le Saint-Siége fut interrompue, et l'Église arménienne ruthénienne demeura dans le schisme jusqu'en 1624. A dater de cette année l'union fut rétablie par Melchisédech, autrefois patriarche de la Grande Arménie, que les exactions des rois de Perse firent fuir à Rome, où il prêta serment d'obéissance et fut élevé au siége archiépiscopal arménien de Lemberg. En 1626 il ordonna, en lui faisant jurer solennellement d'être fidèle à l'Église catholique, Nicolas Toroszewicz, archevêque arménien. L'union avait ainsi gagné un solide appui, lorsque tout à coup un député de Moïse, patriarche de la Grande Arménie, nommé Christophe, évêque d'Ispahan, parut en Galicie. Profitant de ce que les Arméniens étaient momentanément en mésintelligence avec leur archevêque, il fit tout ce qui dépendait de lui pour rompre l'union. Cependant Toroszewicz, soutenu vigoureusement par le P. Élie, supérieur des Carmélites déchaussés, par l'archevêque latin, par le staroste de Lemberg et d'autres magnats et conseillers de la ville, prêta solennellement serment de fidélité au Saint-Siége, avec deux prêtres arméniens, dans l'église des Carmes, le 2 octobre 1630. Christophe, continuant malgré cela à répandre secrètement la semence de l'apostasie et du schisme, fut enfin banni du pays par l'autorité séculière, comme auteur et moteur de désordres. Les partisans de Christophe, irrités de son renvoi, poussèrent si loin leur passion qu'ils fermèrent les portes de la cathédrale à l'archevêque. Celui-ci s'adressa au conseil de la ville, qui, n'ayant égard ni aux menaces ni aux promesses des schismatiques, fit ouvrir de force les portes de la cathédrale et remit son église et son siége à l'archevêque. Cependant, voulant assurer à jamais l'œuvre de l'union, Toroszewicz se rendit à Rome, d'où, après avoir été confirmé dans sa dignité par Urbain VIII, il revint à Lemberg, au bout de quelques années, accompagné par deux Théatins, auxquels il confia l'éducation des candidats à l'état ecclésiastique. L'œuvre de l'union de son diocèse avec le Saint-Siége fut consolidée et ne fut pas interrompue depuis lors.

Le diocèse, qui compte 5,000 et quelques centaines d'âmes, a eu jusqu'à ce jour 20 archevêques arméniens. Le premier, Jean (1365), était de sang royal. Dans l'origine les évêques étaient consacrés dans la Grande Arménie et envoyés à Lemberg lorsque le siége était vacant. Les rois de Pologne les confirmaient dans leur titre. Depuis l'union c'est le souverain Pontife qui les approuve. Aujourd'hui que la Galicie appartient à l'Autriche, c'est l'empereur qui choisit l'évêque parmi trois candidats proposés par le clergé arménien. La juridiction de l'archevêque arménien de

Lemberg s'étendait autrefois sur la Russie Rouge et Blanche, la Pologne, la Lithuanie, la Podolie et la Wolhynie; aujourd'hui elle est restreinte aux Arméniens dispersés dans le diocèse de Lemberg. Outre la cathédrale de l'Assomption, à Lemberg, le diocèse renferme sept églises paroissiales dispersées dans le diocèse de Lemberg :

1. Stanislawow.
2. Brzezany.
3. Tyrmienica.
4. Kutty.
5. Lysiec.
6. Horodynka.
7. Sniatyn.

A côté de la cathédrale il y a un couvent de religieuses arméniennes qui observent la règle de S. Benoît et qui se consacrent à l'éducation des jeunes Arméniennes.

Le chapitre de la cathédrale arménienne se compose de 4 prélats : le prévôt, le doyen, l'archidiacre et le pénitencier; de 2 ou plusieurs chanoines honoraires, qui demeurent près de la cathédrale ou remplissent les fonctions de curé à la campagne. Il y a 4 vicaires attachés à la cathédrale et un catéchiste pour l'école des filles.

III. L'ARCHEVÊCHÉ LATIN.

Il y a peu de faits dans l'histoire sur lesquels il se soit élevé tant de dires divers et contradictoires que sur la fondation de cet évêché. Bzovius raconte que, 150 ans avant Casimir le Grand, il y avait un archevêché latin, dont le premier pasteur fut un certain Bernard, des Frères Prêcheurs, que S. Hyacinthe aurait amené avec lui d'Italie (1208). Il aurait eu pour successeur un autre Bernard, également Dominicain, et tous deux auraient subi le martyre de la part des Tatares. Ce récit ne s'accorde pas avec l'histoire de S. Hyacinthe, puisque celui-ci n'entra dans l'ordre de Saint-Dominique, à Rome, qu'en 1219.

Skrobiszewski (chanoine de Lemberg dans la première moitié du dix-septième siècle, auteur des biographies des archevêques latins de Halicz et Lemberg) prétend qu'un certain Christinus, de l'ordre des Franciscains, doit être considéré comme le premier archevêque latin de Halicz depuis 1361 († 1375). Dans le registre des archevêques de Lemberg les rubricistes citent positivement (de 1361 à 1375) le même Christinus comme premier archevêque latin de Halicz. Raszko, continuateur de la *Chronique polonaise* de Boguchwal, fait mention d'un certain Gotthard, abbé cistercien d'Opatow, comme premier archevêque latin de la Russie Rouge; cependant on n'a aucun renseignement certain sur ce personnage. Il est probablement le même que le Gérard des Frères Prêcheurs dont parle Bzovius, lequel Gérard, à la demande de Salomé, femme de Coloman, roi de Halicz, fut nommé par Grégoire IX évêque russe-latin, non pas à Halicz, mais à Kiev. Les historiens polonais, Dlugosz et Kromer, parlent de deux archevêchés latins en Ruthénie, savoir : l'un à Lemberg, qui aurait été fondé en 1361 par Casimir le Grand; l'autre à Halicz, fondé en 1376 par le roi de Hongrie et de Pologne, Louis; cette dernière opinion est la moins vraisemblable. Naruszewicz (le Tacite polonais, archevêque de Gnesen et primat de Pologne) et Osbrowski (*dzicje i prawa kosciola Polskiego*) contredisent les récits donnés plus haut, notamment celui de Skrobirzewski, et prétendent que l'archevêché latin de Halicz ne put être fondé par Casimir le Grand, parce que ce roi mourut avant l'époque où des témoignages historiques permettent d'admettre l'existence de cette métropole. Il est vrai que Casimir le Grand, après la conquête de la Ruthénie, s'occupa très-activement de la pensée de fonder, outre la métropole de Gnesen (1), une autre métropole dans la

(1) *Voy.* GNESEN.

nouvelle province polonaise de son royaume, où déjà se trouvaient beaucoup d'églises et de paroisses latines; qu'il entra, à ce sujet, en négociations avec le Pape Innocent IV; mais, ce Pape étant mort en 1362, Casimir n'obtint ce qu'il demandait que d'Urbain V, et nomma (non pas en 1361, mais un an plus tard) comme premier archevêque le Christinus qui a été cité plus haut. Si nous considérons toutefois que c'est sous Grégoire XI qu'il est question pour la première fois de l'érection formelle d'une métropole latine de Halicz, l'assertion de Skrobiszewski perd autant de valeur qu'en acquiert celle de Naruszewicz et d'Ostrowski, s'appuyant sur d'incontestables documents historiques.

De toutes ces opinions contradictoires on peut cependant conclure avec certitude que, dès la seconde moitié du onzième siècle et dans tout le courant du douzième, le culte divin fut célébré, suivant le rit latin, dans de nombreuses églises de la Ruthénie, ce qui s'explique naturellement par les relations internationales qui existèrent alors entre les Polonais et les Ruthéniens; mais c'est surtout au treizième siècle que l'Église latine s'établit solidement et que son rit se répandit en Ruthénie par les efforts de Coloman, fils d'André, roi de Hongrie, que l'archevêque de Gran couronna en 1214 roi de Halicz, puis par ceux de Boleslaw Trojden, prince de Mazovie, qui, par son mariage avec Marie, sœur de Léon, prince ruthénien, obtint la possession de la Ruthénie; enfin par ceux des souverains Pontifes. Les ordres nouvellement fondés des Dominicains et des Franciscains rendirent de très-grands services à cet égard. Quelques-uns de ces religieux furent revêtus du caractère épiscopal, mais sans être attachés à un diocèse déterminé, sans résidence fixe; ils agirent surtout comme missionnaires. Il est probable que Christinus fut un de ces évêques missionnaires.

Dans les premiers temps les paroisses catholiques romaines ruthéniennes furent placées sous la juridiction de l'évêque de Cracovie; à dater de 1228, sous l'administration de Henri le Barbu, prince de Breslau, tuteur du roi mineur Boleslas V, cette juridiction fut transférée à l'évêque de Lébus (évêché de la marche de Brandebourg, à six milles de Francfort-sur-l'Oder, fondé en 966 par Mieczyslaw Ier) (1), comme on peut le voir dans une lettre d'Alexandre IV (1257) à Jean, évêque de Lébus, dans laquelle il le dispense de la visite canonique à cause des trop grandes distances.

Après la mort de ce Christinus, le même Jean chercha à faire valoir sa juridiction sur l'Église catholique romaine de Ruthénie et s'opposa à l'élection d'un nouvel évêque. Les habitants de Lemberg et d'autres paroisses catholiques romaines s'adressèrent au Pape Grégoire XI, en le priant instamment de leur envoyer des évêques catholiques, indépendants de Lébus, et, en attendant, de donner plein pouvoir aux prêtres dominicains et franciscains d'administrer l'Église de leur pays.

Le Saint-Père consentit à leur demande, dans une lettre adressée aux Lembergeois. Il envoya aussi au vicaire général des Franciscains un bref par lequel il lui donnait plein pouvoir d'administrer les églises de la province, malgré les protestations de l'évêque de Lébus. L'Église latine ayant ainsi obtenu une certaine consistance et une indépendance qu'elle n'avait pas eues jusqu'alors en Ruthénie, Ladislas, prince d'Oppeln, représentant de Louis, roi de Hongrie et de Pologne en Ruthénie, d'accord avec le roi, s'adressa au Pape

(1) *Voy.* LÉBUS.

Grégoire XI et lui exposa la nécessité d'avoir des évêques latins indépendants. Le Saint-Père délégua à cet effet une commission, composée de l'archevêque de Gnesen et des évêques de Cracovie et de Plock, pour lui faire connaître exactement la situation. Après une minutieuse enquête, la commission manda au Saint-Père que le nombre des fidèles catholiques romains était très-considérable dans ce pays; que les églises catholiques romaines de Kiev, Halicz, Przemysl, Wlodzimirz et Chelm, avaient déjà anciennement été des siéges épiscopaux, et que les évêques de Lébus s'arrogeaient injustement sur ces diocèses une juridiction qu'ils ne pouvaient même pas exercer à cause de l'éloignement.

Grégoire XI, mû par la force de ces considérations, publia d'Avignon, en date du 13 février 1375, une bulle en vertu de laquelle les Églises de Halicz, de Przemysl, de Wlodzimirz et de Chelm, auraient leurs propres évêques et seraient indépendantes de Lébus; en outre il décida qu'Antoine, nommé par lui archevêque latin, aurait la juridiction métropolitaine sur les trois archevêchés de Przemysl, Wlodzimirz et Chelm. On voit par là que la fondation d'une véritable métropole latine dans la Russie Rouge ne doit être attribuée qu'à cette époque, ce qui ne veut pas dire que Christinus n'ait pas pu, en sa qualité d'évêque de Halicz, au temps de Casimir, exercer une juridiction métropolitaine analogue sur les diocèses environnants.

Les invasions continues des Tatares ne permirent pas de laisser longtemps la métropole à Halicz. Déjà ce même Ladislas d'Oppeln cherchait à transférer la métropole latine à Lemberg; il fit don, à cet effet, de son propre palais à l'archevêque et à ses successeurs. Il demanda même le consentement de Grégoire XI à ce changement. Malgré cela, les six premiers archevêques latins, Antoine, Mathias, Bernard, Pierre, Jacques Strepa et Nicolas Tromba, résidèrent à Halicz.

Jean Rzeszowski fut le premier qui, en 1411, sous Ladislas Jagellon, se nomma archevêque de Lemberg. La translation réelle et solennelle n'eut lieu toutefois qu'en 1414, après que Jean XXIII y eut donné son consentement, le 23 décembre 1414.

Outre les trois évêchés nommés plus haut, il y en eut par la suite d'autres, comme ceux de Kamieniec, Kiev, Seres, dans la Moldavie, qui furent subordonnés à la juridiction de Lemberg, ce qui ne fut toutefois pas toujours très-régulièrement observé au milieu des perturbations politiques et des agitations belliqueuses de cette époque. Depuis le partage de la Pologne (1772), l'archevêque de Lemberg ne conserva la juridiction que sur Przemysl; elle s'étendit en 1783 sur le nouveau diocèse de Tarnow, érigé cette année-là. En vertu d'un rescrit de l'empereur François Ier, du 13 février 1817, lors de l'installation des états de Galicie, l'archevêque latin de Lemberg, André-Aloyse, comte Skarbek Ankwicz, fut, lui et ses successeurs, revêtu de la dignité de primat des royaumes de Galicie et Lodomirie, dignité qui, en 1849, fut également accordée au métropolitain grec catholique Michel Lewicki.

Le chapitre métropolitain de Lemberg compte 4 prélats : un prévôt mitré, un doyen mitré, un custode et un scolastique, plus 6 chanoines titulaires et 8 chanoines honoraires.

L'archevêché latin de Lemberg compte 9 cercles :

1. Lemberg.	5. Stanislawow.
2. Zolkiew.	6. Kolomea.
3. Brzezany.	7. Tarnopol.
4. Stryi.	8. Czortkow.
9. Bukowine.	

Il comprend 25 décanats, 91 cures et 30 chapellenies locales; de plus :



	Maisons.
1° Dominicains	8
2° Carmes, *antiquæ Regularis Observantiæ*	8
3° Minorites, *ordo Minorum Conventualium*	8
4° Bernardins, *ordo Minorum Observantium*	7
5° Récollets, *ordo Recollectorum seu Reformatorum*	1
6° Capucins	2

Couvents de religieuses :

1° Bénédictines	1
2° Du Saint-Sacrement	1
3° Du Sacré-Cœur de Jésus	1
4° Sœurs de Charité	8

Enfin, un séminaire latin élevant 50 à 60 candidats à l'état ecclésiastique, un petit séminaire avec 20 clercs.

Lemberg, outre ces trois siéges archiépiscopaux, est la résidence d'un superintendant protestant et d'un grand-rabbin israélite.

La ville de Lemberg possède une université, fondée en 1784 et restaurée en 1817 (*Alma Franciscea*), où 40 professeurs donnent l'enseignement. Les bâtiments de l'université et sa riche bibliothèque devinrent, en 1848, pendant le bombardement de la ville, la proie des flammes. Elle a une institution privée pour les candidats ecclésiastiques, avec 7 professeurs de théologie, 3 de philosophie ; une académie, deux gymnases et une école primaire supérieure. Le célèbre institut Ossolinski possède une bibliothèque de 40,000 volumes.

GWIAZDON.

LENFANT (JACQUES), né le 13 avril 1661 à Beausse, en France, était le fils d'un prédicateur réformé qui, après la révocation de l'édit de Nantes (1685), émigra à Marbourg, en Hesse, et y mourut dès 1686.

Jacques avait étudié d'abord à Saumur sous le fameux théologien huguenot Jacques Capellus, puis plus tard à Genève et à Heidelberg. Il devint, dans cette dernière ville, en 1684, chapelain de l'électrice palatine et pasteur de l'Église française. En 1688, lorsque les Français envahirent le Palatinat et que le général Mélac ravagea la province et la ville de Heidelberg, Lenfant se réfugia à Berlin, où il obtint, en 1689, la place de prédicateur de l'Église réformée française, qu'il administra pendant trente-neuf ans, jusqu'au moment de sa mort. Il était en même temps prédicateur de la cour de la reine Charlotte-Sophie, membre du consistoire et de plusieurs sociétés savantes. En 1707 il parcourut l'Angleterre et la Hollande, et y prêcha devant la reine Anne, qui lui proposa de devenir son aumônier; mais il ne voulut point abandonner son poste de Berlin. Il fit encore d'autres voyages, ramassant des matériaux pour ses travaux scientifiques. Le 7 août 1728 il mourut frappé d'un coup d'apoplexie.

Lenfant était un savant solide, profond et fécond, qui se fit remarquer surtout par ses œuvres d'histoire ecclésiastique. Ses meilleurs ouvrages sont son *Histoire du concile de Pise*, en 2 vol. in-4°, 1724 (qui renferme une histoire du grand schisme), et son *Histoire du concile de Constance*, 1727, en 2 vol. in-4°. Il devait compléter ces deux histoires par celle du concile de Bâle ; mais le pressentiment de sa fin prochaine lui fit mettre une certaine hâte dans son travail, et de là vient que cette *Histoire de la guerre des Hussites et du concile de Bâle,* publiée après sa mort, en 2 vol. in-4°, 1731, est moins solide, moins approfondie, moins étudiée dans les sources que les deux autres. Lenfant avait en outre publié : *Histoire de la papesse Jeanne*, 1694; *l'Éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique, par le P. B. Gisbert, de la Compagnie de Jésus,* nouvelle édition où l'on a joint les remarques de M. Lenfant, 1728; *Traduction du Nouveau Testament*, *avec des remarques; Poggiana*, 1728 ; *Préservatif contre la*

réunion avec le siége de Rome, 1723; *Lettres entre M. d'Artis et M. Lenfant* sur les matières du socinianisme, et plusieurs autres livres aujourd'hui oubliés.

HÉFÉLÉ.

LENORMANT (CHARLES) naquit à Paris le 1[er] juin 1802. Originaire d'Orléans, son père appartenait à l'une de ces familles de vieille souche bourgeoise qui, jusqu'au dix-huitième siècle, avaient gardé leurs traditions et leurs souvenirs aussi soigneusement que la noblesse. Simple bourgeois, il pouvait nommer ses ancêtres en remontant la chaîne des générations jusqu'en 1400. L'un d'eux se trouvait au siége d'Orléans avec Jeanne d'Arc.

M. Lenormant père était notaire à Paris. C'était un homme tout à la fois d'esprit cultivé et de mœurs antiques, Catholique fervent, ardent royaliste, ami intime de M. Bellart, il fut le premier instituteur de son fils, qui le perdit à l'âge de quatorze ans, en 1816.

Le jeune Lenormant promit de bonne heure tout ce qu'il devait être un jour; sa vocation éclatait dès le collége. Sa famille désirait lui voir suivre la carrière de son père; il fit son droit; mais, sauf l'étude du droit romain, qui intéressa et captiva cet esprit dominé déjà par l'attrait des recherches sur l'antiquité, jamais on ne put faire de lui un clerc de la moindre espérance.

Un voyage en Italie et en Sicile, entrepris en 1824 et 1825 avec le célèbre collecteur E. Durand, révéla à Charles Lenormant toute sa destinée. Le goût des arts, inné chez lui, l'amena à l'étude des monuments antiques, et décida sa vocation archéologique.

M. Lenormant sentait vivement; à une mémoire prodigieuse il joignait la connaissance des principales langues de l'Europe, l'amour du travail, la passion du beau en toutes choses; de telles dispositions le préparaient tout naturellement aux études sérieuses et difficiles.

Ce fut dans ce même voyage que M. Lenormant, revenant de Sicile, fut présenté à Naples à madame Récamier; elle était accompagnée de sa nièce, mademoiselle Cyvoct; seize mois après, l'union de M. Lenormant avec la fille adoptive de madame Récamier était bénie à l'église de l'Abbaye-aux-Bois (1[er] février 1826). Dès ce moment le neveu de madame Récamier eut part entière à cette existence enchantée qui achevait de s'écouler entre MM. de Montmorency, Chateaubriand, Ballanche, Ampère et le duc de Noailles. Mais l'ardeur du jeune savant ne se ralentit pas au milieu des distractions de cette société d'élite; il venait d'être attaché comme inspecteur des beaux-arts à la maison du roi Charles X; des intérêts de service lui firent, dès l'automne de 1826, visiter de nouveau le nord de l'Italie; l'année suivante il parcourut la Belgique et la Hollande, et deux ans s'étaient à peine écoulés qu'il s'arrachait à sa jeune femme pour suivre Champollion en Égypte.

Ce voyage était un événement européen; il s'agissait de vérifier et d'appliquer une des plus belles découvertes de notre siècle, celle de la langue, de l'écriture et de l'histoire des Pharaons. C'était, en quelque sorte, une seconde prise de possession de l'antique Égypte par la science française.

M. Lenormant faisait ce long voyage à ses frais, en volontaire, sans mission officielle, et seulement avec un congé de la direction des beaux-arts. Il partit de Toulon avec l'expédition française au mois de juillet 1828. Confident des pensées d'un homme de génie, associé à ses travaux, dont il pressentait l'immense portée, Charles Lenormant assistait avec une vive émotion à la découverte de tout un monde jusqu'alors muet.

Il fut ainsi le premier élève de Champollion, et voua au maître qu'il devait plus tard remplacer au Collége de France une admiration qui ne se démentit jamais.

Après quatre mois passés sur le Nil, le jeune antiquaire revint à Alexandrie, et là il apprit qu'il avait été nommé membre de la commission scientifique de Morée.

Vers la fin de mars 1829 il débarquait à Navarin, plein d'enthousiasme pour la terre classique qu'il allait visiter et de sympathie pour la cause des Grecs modernes; car il aimait dans la Grèce non pas seulement une ruine, un souvenir fameux, mais une renaissance.

Obligés de nous renfermer dans les limites d'un article de dictionnaire, nous devons abréger le récit des travaux d'une vie qui, pour avoir été brusquement et fatalement interrompue, n'en a pas moins été pleine et féconde. Revenu en France en 1829, M. Lenormant fut appelé, en 1830, par M. Guizot, alors ministre de l'intérieur, au poste de chef de la division des beaux-arts; il se démit de ces fonctions lorsque M. Guizot quitta le ministère, et entra, comme conservateur adjoint, d'abord à la Bibliothèque de l'arsenal, puis au cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque royale. A la mort de Van Praët, M. Lenormant fut désigné, par le choix de ses collègues, pour remplacer, au département des imprimés, ce savant et aimable bibliographe.

Lorsqu'en 1840 M. Letronne fut nommé garde général des Archives du royaume, notre jeune antiquaire revint, pour n'en plus sortir, au cabinet des médailles, et cette fois avec le titre de conservateur, qu'il devait si dignement porter.

En 1838 il s'était fait recevoir licencié et docteur ès lettres; le 23 janvier 1839 l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres l'admettait dans son sein comme membre titulaire.

Dès l'année 1835 M. Guizot l'avait choisi pour suppléant de sa chaire d'histoire moderne à la Faculté des lettres de Paris. M. Lenormant craignit d'être insuffisamment préparé à cet enseignement. Par un échange amiable avec M. Lacretelle, il se chargea du cours d'histoire ancienne et y professa tour à tour l'histoire des Chaldéens, celle des Égyptiens, des Phéniciens, avec de curieuses études de chronologie comparée. L'épreuve fut heureuse; il se trouva que le conservateur des imprimés à la Bibliothèque était doué d'une *parole facile, spirituelle, entraînante et élevée.* En 1838, sûr de lui-même et désireux de rentrer dans le programme de la chaire qu'il remplissait, il aborda l'histoire moderne.

C'est alors que s'opéra en lui un mémorable changement. « Jusque-là, dit-« il, je n'avais jeté sur les faits du Chris-« tianisme que le regard paresseux « et distrait de l'homme du monde; « désormais il me fallait remonter aux « sources et discuter les preuves avec « l'attention que m'imposait un *devoir* « public. L'effet de ce travail fut pro-« gressif, mais sûr; à mesure que j'a-« vançais dans ma tâche, je sentais « s'affaiblir, s'effacer les préventions « irréligieuses que je devais à mon édu-« cation, à mon siècle. De la froideur « je passai bientôt au respect, le respect « me conduisit à la foi. J'étais Chrétien « et je voulais faire des Chrétiens. »

C'était une grande nouveauté qu'un tel enseignement; il n'y en avait alors aucun exemple; le prosélytisme des chaires publiques s'était souvent exercé contre le Christianisme, quelquefois au profit d'une sorte d'impartialité philosophique; jamais il n'avait été catholique. M. Lenormant fut catholique à visage découvert, sans âcreté comme sans respect humain; il portait dans sa chaire

un courage simple, familier, loyal, une liberté toute chrétienne. Un grand succès fut sa récompense. L'enceinte ordinaire du cours ne suffit point à l'affluence ; il fallut lui ouvrir le grand amphithéâtre.

Malheureusement la tolérance n'est pas devenue une vertu française. Tandis qu'un nombreux et jeune auditoire suivait avec ardeur les leçons de M. Lenormant, un courant tout contraire poussait vers d'autres chaires une autre partie de la jeunesse. Le pouvoir, alarmé de témérités dangereuses, fit fermer une de ces chaires, et aussitôt l'esprit de représailles entreprit de troubler et d'interrompre les leçons de M. Lenormant, bien étranger, certes, aux mesures prises contre MM. Michelet et Quinet. On vit alors, comme toujours, ce que peuvent quelques esprits turbulents ; ils firent peur aux auditeurs paisibles, et au nom de la liberté étouffèrent sous leurs vociférations la voix du professeur. Celui-ci lutta noblement, avec calme, assez pour maintenir sa propre dignité, pour justifier par sa patience la vérité de ses convictions ; puis, lorsqu'il reconnut qu'il y avait parti pris, abandonné d'ailleurs par l'autorité, qui aurait dû protéger en sa personne la liberté de l'enseignement, il protesta et se démit de ses fonctions.

C'est à ce moment que M. Lenormant devint directeur du *Correspondant*; il le demeura neuf ans (de 1846 à 1855), et durant ce temps, à travers des événements plus forts que les hommes, il tint toujours les rênes de la rédaction d'une main ferme et sûre. Il ne donna à qui que ce fût le droit de dire que ceux qui portaient la bannière catholique avaient changé de religion politique, et pour avoir lutté contre l'anarchie il ne se crut pas le droit de médire de la liberté.

En 1855 des travaux d'un autre ordre sollicitaient l'ardeur de M. Lenormant : l'érudition réclamait ses droits. Il résigna la direction du *Correspondant*, mais il resta membre, et membre fort actif, du comité de rédaction. En 1849, quand tous ses protecteurs étaient en exil et ses amis hors du pouvoir, une libre élection, vœu spontané de ses émules et de ses pairs, le mit en possession de la chaire d'archéologie, que la mort de M. Letronne laissait vacante au Collége de France. — Rien n'eût été si facile à M. Lenormant que de retrouver les succès, le public de son premier cours. Des voyages multipliés, une étude approfondie de tous les musées de l'Europe, l'examen personnel de presque tous les monuments de l'art ancien et moderne, le sentiment exquis du beau uni à une érudition singulière, lui donnaient les moyens de captiver l'attention de plus d'un ordre d'auditeurs. Son choix fut plus sévère : l'étude des hiéroglyphes était négligée; Letronne avait abandonné l'Égypte des Pharaons pour celle des Ptolémées ; la découverte de Champollion était en péril ; M. Lenormant se fit un devoir de ramener la chaire de son maître au programme de sa fondation, et c'est lui qui rendit à la première de nos écoles une science née dans notre patrie.

En 1848 M. Lenormant avait été nommé président de la commission des monuments historiques, dont il était membre depuis sa fondation, en 1832. Pendant dix ans il fut, au sein de l'Académie des Inscriptions, le rapporteur attitré de la commission des antiquités de la France.

La diversité de tant de travaux, dont nous n'avons pu mentionner qu'une faible partie, semblait ne rien coûter à cette puissante intelligence. Le 7 octobre 1859 M. Lenormant, plein de force et de santé, partait pour la troisième fois pour la Grèce. Il y menait son fils, formé par lui aux fortes études, et auquel il

s'était toujours promis de montrer lui-même cette terre sacrée, qu'il connaissait si bien et qu'il a tant aimée.

Ce voyage, dont l'issue devait être si fatale, ne fut d'abord qu'une suite d'enchantements ; l'accueil fraternel d'anciens et de nombreux amis, des égards, des honneurs inespérés en avaient fait comme un triomphe. Le 6 novembre un banquet était offert aux voyageurs sur l'emplacement des jardins d'Académus; le lendemain M. Lenormant partait avec son fils pour le Péloponèse. Arrivé à Épidaure, un orage subit et violent les surprit; saisi par la fièvre des marais, M. Lenormant ne put qu'à grand'peine être ramené à Athènes. Foudroyé par la maladie, mais conservant jusqu'au dernier moment la fermeté de son âme et l'ardeur de sa foi, il expirait, dans la force de l'âge et du talent, le 22 novembre 1859, à sept cents lieues d'une famille dont il était adoré, avec la plus chrétienne sérénité.

Le deuil de tout un peuple honora la mort de notre compatriote. La ville d'Athènes réclama le privilége de garder le cœur de celui qui s'était fait son enfant d'adoption. Un monument fut élevé par les soins de l'édilité athénienne sur l'emplacement de Colone, en face du Parthénon ; le cœur de M. Lenormant y fut déposé, auprès de son émule et de son ami, Ottfried Müller. Le corps, ramené à Paris, fut accompagné par une députation.

La liste complète des ouvrages de M. Charles Lenormant est trop longue pour être insérée ici ; nous nous bornerons à rappeler les plus importantes de ses publications archéologiques et numismatiques, et celles qui ont pour objet les questions religieuses ou philosophiques.

Trésor de Numismatique et de Glyptique, ou recueil général de médailles, monnaies, pierres gravées, bas-reliefs, tant anciens que modernes, Paris, 1834 à 1850, 20 vol. in-fol. ;

Élite des Monuments céramographiques, matériaux pour l'histoire des religions et des mœurs de l'antiquité, Paris, 1837 à 1839, 4 vol. in-4° ;

En collaboration avec le baron de Witte, des articles d'art et de littérature dans le journal *le Temps*, dans *le Globe*, la *Revue française*, le *Bulletin de Correspondance archéologique*, le *Journal des Débats*, la *Revue de Numismatique;* de nombreux Mémoires dans le Recueil de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ;

Cours d'Histoire ancienne, professé à la Faculté des lettres; première partie : *Introduction à l'histoire de l'Asie occidentale*, Paris, 1837, 1 vol. in-8° ;

Quæstio cur Plato Aristophanem induxerit, Paris, 1838, 1 vol. in-4° ;

Des Associations religieuses dans la société chrétienne, Paris, 1844, 1 vol. in-8° ;

De l'enseignement des Langues anciennes comme base de l'éducation classique, Paris, 1845, 1 vol. in-8° ;

Questions historiques du cinquième au neuvième siècle; Cours d'histoire moderne, professé à la Faculté des lettres de Paris, 1re édition, Paris, 1845, 3 vol. in-8° ; 2e édition, 1854, 2 vol. in-18.

Parmi les nombreux articles insérés dans *le Correspondant* nous citerons :

Exposé des Négociations par lesquelles la France a obtenu le rétablissement du libre exercice de la religion catholique dans l'empire de la Chine, 2 articles, t. XIII ;

Les Jésuites en Italie, examen du livre de Gioberti, 4 articles, t. XIX et XX ;

M. de Chateaubriand et les Mémoires d'outre-tombe, t. XXVII ;

Série d'articles sur la question des classiques, t. XXX et XXXI ;

La Question d'Orient et les Chré-

tiens d'Orient, 2 articles, t. XXXIII;
Les Catacombes de Rome en 1858, t. XLIV.

Depuis la mort de M. Lenormant sa famille a publié : à Athènes, un commentaire du Cratyle de Platon, 1861, 1 vol. in-8°; à Paris, *Beaux-Arts*, *Voyages*, 2 vol. in-8°.

LÉOBEN. *Voyez* CARINTHIE.

LÉODEGAR (S.) OU SAINT LÉGER naquit environ vers l'année 616. Il appartenait à une illustre famille franke. Jeune encore il fut amené à la cour de Clotaire II; puis il fut confié à son oncle maternel, Didon, évêque de Poitiers, sous la surveillance duquel il fut parfaitement élevé et devint abbé d'un couvent du diocèse. Après six ans d'une vigilante administration, il fut associé au conseil de régence, sous la minorité du roi Clotaire III, et élu, en 659, évêque d'Autun. Il eut beaucoup de choses à réformer pour rétablir l'ordre, et présida en 670 un synode où l'on s'occupa de l'amélioration des mœurs, et principalement de celles des moines.

Après la mort de Clotaire III il se rendit à la cour et se prononça en faveur de Childéric II, tandis qu'Ébroin, maire du palais, prenait parti pour Thierry. Childéric devint roi, Ébroin fut gracié, à la prière de Léodegar et d'autres évêques, mais enfermé dans le couvent de Luxeuil. Childéric, qui se laissa d'abord sagement diriger par Léodegar, tomba bientôt dans le désordre et épousa sa nièce. Léodegar l'avertit en silence, et, comme ses exhortations restèrent stériles, il le blâma publiquement. Il déplut naturellement au roi, et de misérables courtisans, ayant le maire du palais Wulfoa à leur tête, attisèrent la colère royale. Léodegar fut exilé à Luxeuil, où il retrouva Ébroin, qui lui jura une éternelle amitié. On verra comment il tint son serment.

Après la mort de Childéric, tué par Bodilon, une révolution ramena Léodegar dans son diocèse. Ébroin aussi recouvra sa liberté, se débarrassa d'abord du maire du palais, puis soutint le parti d'un certain Clovis, prétendu fils de Clotaire III, fit avancer une forte armée, conduite par Waimer, duc de Champagne, contre la Bourgogne, et assiéger Autun. Ce siége était dirigé surtout contre la personne de Léodegar, dont Ébroin voulait punir la fidélité envers son souverain.

La ville fut prise d'assaut, et Léodegard se réfugia dans le camp des ennemis. Ceux-ci lui crevèrent les yeux. Le saint évêque souffrit avec patience et sans pousser un soupir, chantant des psaumes au milieu des plus atroces douleurs. Waimer le mena en Champagne, et reçut d'Ébroin l'ordre de l'abandonner dans un bois et de l'y laisser mourir de faim. Waimer cependant le garda dans sa maison et lui restitua même l'argent enlevé à l'église d'Autun; Léodegar, à son tour, renvoya cet argent à Autun pour être distribué aux pauvres. Waimer fut cruellement puni d'avoir enfreint les ordres d'Ébroin, qui l'assomma traîtreusement et traîna à sa suite, nu-pieds, à travers les plus mauvais sentiers, l'infortuné Léodegar. Non content de l'avoir privé de la vue, Ébroin lui fit couper les lèvres et la langue. Il fut remis à la garde du comte Vanning, qui honora en lui un martyr de Jésus-Christ et le cacha dans un couvent qu'il avait fondé à Fécamp, dans le canton de Caux. Léodegar y vécut trois ans, guérit de ses affreuses blessures et recouvra même la parole. Il passait son temps à instruire les religieuses, à prier et à dire la messe.

Ébroin accusa Léodegar et son frère Guérin d'avoir été complices de la mort de Childéric. Guérin fut lapidé et

mourut martyr, priant pour ses bourreaux. Léodegar eut encore la force d'écrire à sa mère Sigrada, alors religieuse dans l'abbaye de Notre-Dame de Soissons, pour la consoler de la mort de son fils.

On réunit quelques évêques vendus au pouvoir pour juger Léodegar. Celui-ci persista à nier toute participation au meurtre de Childéric. Les prélats furieux lui arrachèrent ses vêtements, en signe de la déposition à laquelle ils le condamnaient. Le maire du palais, Chrodobert, eut ordre de le faire exécuter secrètement, de peur que le peuple ne fût tenté de l'invoquer comme martyr; mais la tenue calme et sainte de Léodegar toucha Chrodobert, qui l'abandonna à quatre soldats, chargés de l'achever dans un bois. Parvenus au lieu désigné à leur triste mission, trois de ces soldats tombèrent aux pieds de Léodegar et lui demandèrent vivement pardon; le saint pria pour eux, se déclara prêt à mourir, et eut la tête coupée par le quatrième soldat. Ce tragique événement eut lieu en 678, dans le bois d'Ivelin, dans le diocèse d'Arras, sur les limites du diocèse de Cambrai, et se nomme encore le bois de Saint-Léger. La femme de Chrodobert, qui pleurait amèrement ce saint, le fit ensevelir, comme il l'en avait priée avant sa mort, à Sarcin en Artois. Une discussion s'éleva sur la possession de ces saintes reliques entre les évêques d'Arras, d'Autun et de Poitiers. Le sort les assigna à ce dernier, qui les fit transporter au couvent de Saint-Maxence. Dieu glorifia son martyr par des miracles, et on éleva dans divers endroits des églises en son honneur, notamment en France et dans les Pays-Bas. Au temps de S. Louis on paraît avoir célébré la fête de S. Léodegar le 3 octobre. Dans les martyrologes du neuvième siècle la fête se trouve au 2 octobre, et la plupart des martyrologes plus nouveaux ont conservé cette date avec Rome.

Cf. A. Buttler, *Vies des Saints et des Martyrs,* trad. par Godescard.

HAAS.

LÉON Ier (S.), surnommé LE GRAND, était originaire d'une famille toscane très-considérée et naquit à Rome vers la fin du quatrième siècle. On n'a aucun détail sur sa vie jusqu'à son diaconat. Il ressort évidemment de plusieurs faits que ses hautes capacités et son caractère énergique lui donnèrent, dès le règne du Pape Célestin (423-432), une grande autorité et une influence prépondérante sur les affaires de l'Église. Ainsi S. Cyrille d'Alexandrie s'adressa à lui pour obtenir du Pape, par son entremise, qu'il repoussât les prétentions exagérées de Juvénal de Jérusalem à la primatie sur la province ecclésiastique de Palestine. Le même Pape le chargea de faire une enquête et de rendre un jugement dans la question du semi-pélagianisme, au sujet de laquelle Prosper, évêque des Gaules, avait eu recours au Saint-Siége et demandé son assistance contre les hérétiques qui envahissaient son diocèse. En 439, sous le Pape Sixte III, Léon sut déjouer heureusement les menées de Julien d'Éclanum, qui cherchait à rentrer dans l'Église, dont son attachement au pélagianisme l'avait fait exclure. La même année Léon fut envoyé dans les Gaules comme la personne la plus capable de résoudre le différend élevé entre Aétius et le sénateur Albinus. Durant son absence Sixte mourut (mars 440), et le clergé, animé d'un seul et même esprit, élut unanimement le diacre Léon au Saint-Siége vacant. Rome et toute la chrétienté se réjouirent à cette nouvelle. On était, sous plus d'un rapport, à une époque critique, qui réclamait du souverain Pontife une conduite à la fois prudente et résolue, une grande activité, la conscience

de sa mission et de son autorité. Or Léon avait à la fois le génie qui voit et la volonté qui réalise; il savait quel était son devoir, et son caractère actif et énergique était à la hauteur de ses obligations.

L'invasion des barbares ariens, qui fondirent sur l'Afrique en 429, entraîna à sa suite de profondes misères et d'immenses désolations; une mortelle persécution éclata contre les orthodoxes, et de tous côtés au même instant pullulèrent des négligences et des abus plus mortels encore. Valentinien III conclut, il est vrai, avec Genséric, roi des Vandales, un traité de paix en vertu duquel les trois provinces de Mauritanie furent restituées aux Romains; mais l'ordre ne fut pas rétabli pour cela dans l'Église. Une foule d'irrégularités graves concernant la collation des ordres et violant les canons à ce sujet subsistèrent. Léon, voulant remédier à un désordre qui attaquait la constitution de l'Église dans sa racine, adressa deux encycliques aux évêques de Mauritanie, pour remettre en vigueur les lois et les canons ecclésiastiques. Mais le mal ne s'était pas circonscrit en Afrique; la discipline était tombée en décadence dans tout l'Occident, à la suite d'agitations incessantes, de révolutions politiques toujours renouvelées, et d'un ébranlement général des mœurs et des relations sociales. Dans les Gaules comme en Afrique, en Italie comme en Espagne, il fallait s'opposer aux progrès du mal et rétablir la loi et ses sévérités, au risque de voir tout périr. Telle fut la tâche entreprise par Léon. Il s'y joignit, la même année (443), la nécessité d'intervenir vigoureusement pour maintenir le dogme et la pureté de la foi. Après la conquête de l'Afrique septentrionale par les Vandales, une foule de Manichéens s'étaient réfugiés en Italie, et surtout à Rome; ils prenaient les dehors du Catholicisme, et, pour se livrer avec d'autant plus de sûreté à leurs secrètes infamies, ils feignaient une austérité particulière.

Ils réussirent ainsi à cacher pendant des années les abominations de leur secte; mais cette peste, de plus en plus envahissante, ne put rester plus longtemps inaperçue aux yeux vigilants de Léon. Aussitôt qu'il eut pris les dispositions nécessaires, il ordonna une sévère enquête, et, celle-ci terminée, il assembla le clergé de Rome et des environs, les sénateurs, les patriciens et une grande portion du peuple. Il fit comparaître un évêque manichéen et les membres les plus considérés de la secte. Non-seulement ils avouèrent leur hérésie, mais encore les infamies qui se passaient dans leurs réunions solennelles. Un grand nombre de sectaires égarés renoncèrent à leurs erreurs et firent pénitence; mais il fallait aussi empêcher de nuire à l'Église ceux qui résistaient, qui avaient été excommuniés, tous ceux qui, avant la fin du procès, s'étaient enfuis de la ville éternelle. Léon fit connaître ce qui s'était passé à Rome à tous les évêques d'Orient et d'Occident, leur recommanda la plus rigoureuse vigilance, et obtint des empereurs Valentinien III et Théodose le Jeune une loi qui renouvela et renforça les peines antérieurement édictées contre les hérétiques.

Peu de temps après cette condamnation des Manichéens, Léon fut averti par l'évêque Septime que dans la haute Italie le pélagianisme comptait des partisans parmi le clergé et le peuple. Le Pape recommanda en conséquence aux évêques d'unir leurs efforts pour combattre cette hérésie par les mesures qu'il leur indiquait.

Il eut aussi à diriger son attention et son activité du côté de l'Espagne, pour réfuter et entraver les menées des hérétiques.

Vers le milieu du cinquième siècle, en effet, les Priscillianistes, favorisés par l'invasion des barbares, se répandirent en Espagne. Turribius, évêque d'Astorga, les combattit par sa parole et ses *écrits*, et provoqua ses collègues dans l'épiscopat à le seconder, sans exciter beaucoup de vigilance parmi eux. Turribius se vit obligé d'en référer à Rome et de demander l'intervention du Pape. Léon, répondant à Turribius, exposa dans sa lettre la nature particulière de cette hérésie, montra combien elle était contraire à la foi catholique, et finit par indiquer à l'évêque ce qu'il devait faire pour arrêter la propagation ultérieure de cette secte. Un synode fut convoqué à Tolède; il promulgua une profession de foi catholique et dix-huit anathèmes contre les Priscillianistes. Mais comme les évêques de la Galice, dont la province était particulièrement infectée de l'hérésie, n'avaient pu se rendre à Tolède, le Pape fit envoyer la profession de foi du concile au métropolitain de la Galice, afin de la faire souscrire à ce métropolitain et à ses suffragants; et un peu plus tard en effet un synode de la province se prononça contre le priscillianisme.

C'est à tort qu'on a reproché à Léon Ier d'avoir d'abord, et surtout dans la lettre précitée, excité les évêques à en venir à des mesures de sévérité contre les hérétiques, et d'avoir réclamé du pouvoir temporel de les frapper de la peine de mort; car il dit au contraire expressément que l'Église se contente du jugement moral et évite toute vengeance sanglante. Que si on veut le blâmer de ne s'être pas élevé contre la conduite rigoureuse de l'État, il ne faut pas oublier que chacun est de son temps, les chefs de l'Église comme les chefs des États, et qu'il faut les juger non d'après les idées du siècle où l'on vit, mais d'après celles de la période où ils vécurent.

Vers la fin de 444 il s'éleva parmi les évêques des Gaules un conflit dans lequel Léon eut encore à intervenir comme arbitre souverain. Les siéges d'Arles et de Vienne se disputaient depuis longtemps la prééminence; le Pape Zosime (417-418) s'était prononcé en faveur d'Arles, avait nommé l'archevêque de ce diocèse son vicaire apostolique dans les Gaules, et lui avait subordonné les trois provinces de Vienne, de la première et de la seconde Narbonnaise. Hilaire (1), archevêque d'Arles depuis 428, convoqua, en 444, à Vésuntio (Besançon) (2), un synode qui déposa, conformément aux canons, Chélidonius, évêque de cette ville. Celui-ci avait été accusé d'avoir, avant son ordination, épousé une veuve, et d'avoir, alors qu'il était encore fonctionnaire romain, prononcé et fait exécuter une sentence de mort contre un coupable. Chélidonius se rendit à Rome et en appela au Pape Léon; Hilaire, de son côté, s'était rendu à Rome pour obtenir la confirmation du jugement du concile de Besançon. Léon convoqua un synode dans lequel Chélidonius démontra par des témoins la fausseté des accusations mises à sa charge, tandis qu'Hilaire, mécontent de ce que le Pape eût admis l'appel, non-seulement ne parut pas, en sa qualité d'accusateur de Chélidonius, au concile, auquel le Pape l'avait expressément convié pour entendre ses motifs, mais quitta furtivement Rome. Chélidonius fut reconnu innocent et rétabli par Léon dans sa charge.

La conduite d'Hilaire n'avait pu satisfaire le Pape; mais il s'y ajouta d'autres griefs qui obligèrent Léon à recourir à des mesures sévères contre l'ar-

(1) *Voy.* HILAIRE.
(2) *Voy.* BESANÇON.

chevêque d'Arles. En effet, Projectus, autre évêque des Gaules, s'était amèrement plaint auprès de Léon de ce qu'Hilaire avait arbitrairement consacré un autre évêque à sa place, tandis que lui Projectus était gravement malade et sans qu'on eût attendu l'issue de sa maladie.

Léon, dans une lettre adressée aux évêques de la province Viennoise, leur fait connaître la marche et le véritable état de l'affaire de Chélidonius et de Projectus, se prononce très-sévèrement contre Hilaire, lui enlève les droits de métropolitain et les transfère au siége de Vienne. Cette mesure paraît à beaucoup d'historiens une usurpation; mais, tandis que Quesnel prend fait et cause pour Hilaire contre Léon, et que Baronius, à l'année 464, laisse entrevoir que Léon ne fut pas très-bien conseillé dans toute cette discussion, les Ballerini, dans une édition des œuvres de S. Léon, ont approfondi et solidement justifié la conduite du Pape. D'après une loi de Valentinien III, qui parut le 6 juin 445 à cette occasion, la primauté de l'évêque de Rome fut reconnue de la manière la plus nette et mise sous la sauvegarde du glaive impérial.

En 446 ce furent principalement les affaires de l'Église d'Illyrie qui occupèrent le Pape. Déjà en 379, sous Gratien, une partie de cette grande et importante province était tombée sous la domination de l'empire d'Orient; cependant le droit patriarcal n'avait souffert aucun changement : le Pape Damase, pour maintenir la province dans un rapport vivant avec le Saint-Siége, avait nommé l'évêque de Thessalonique métropolitain de la province et vicaire apostolique; mais peu à peu les évêques d'Illyrie entrèrent en collision avec les métropolitains de Thessalonique, soit qu'ils fussent excités par les patriarches de Constantinople, soit que les vicaires apostoliques n'exerçassent pas leurs droits d'une manière convenable. C'est ainsi qu'Anastase, notamment, étendit sa juridiction d'une manière exagérée au préjudice de l'indépendance de ses suffragants et de dix métropolitains moins considérables de l'Illyrie. Bientôt les plaintes succédèrent aux plaintes; Atticus de Nicopolis réclama amèrement auprès du Pape contre les violences d'Anastase, qui l'avait fait mener de force à Thessalonique, en hiver, parce qu'il n'avait pas pris part à un synode provincial. Léon se vit dans la nécessité de ramener à la modération le vicaire apostolique de Thessalonique, de raffermir sa subordination à l'égard de Rome, de rétablir dans leur juste mesure les rapports entre les métropolitains et les évêques de leur province, et de régler d'autres points de discipline.

Vers l'année 448 s'élevèrent des discussions qui eurent bientôt les plus graves conséquences et qui remplirent pendant très-longtemps l'Église de trouble et d'inquiétude. Eutychès (1), ayant été excommunié au concile tenu à Constantinople en novembre 448, chercha, sous l'égide de l'empereur, à gagner le Pape en sa faveur. Léon demanda en 449 à Flavien (2) un compte détaillé de ce qui s'était passé, et ce rapport lui fit reconnaître, non moins que la communication des actes mêmes du concile, la légalité et la justice de la sentence prononcée contre Eutychès. Mais Théodose convoqua, dès le mois de mars 449, un concile qui devait rétablir Eutychès dans ses fonctions et se réunir à Ephèse le 1er août de la même année. Léon s'était efforcé de toutes manières de faire célébrer ce concile en Italie ou d'en empêcher complétement la tenue, mais il avait échoué, et, en conséquence, il envoya des légats au synode

(1) *Voy.* Eutychès.
(2) *Voy.* Flavien.

d'Éphèse (1), et, en attendant, adressa à Flavien la fameuse lettre qui est, à juste titre, considérée comme le document dogmatique le plus important du siècle, lettre qui fixa une des questions les plus graves et les plus difficiles de la doctrine chrétienne. A peine Léon fut-il averti de ce qui s'était passé à Éphèse qu'il déclara de la manière la plus positive à l'empereur (2) qu'il considérait les conclusions de ce synode comme nulles et non avenues; en même temps il demanda qu'on réunît un concile œcuménique en Italie, et, à sa prière, Valentinien III et les impératrices Placide et Eudoxie écrivirent dans ce sens au père de cette dernière, l'empereur Théodose.

Léon adressa aussi une lettre pacifique à Pulchérie, sœur de Théodose, à la communauté et aux abbés des couvents de Constantinople; mais Théodose se trouvait prévenu et dominé par le parti eutychien, et Léon n'avait pas la moindre espérance de pouvoir, à l'aide de l'empereur, apaiser ces mouvements inquiétants de l'Orient. Voulant du moins empêcher que l'Occident ne fût également entraîné dans l'erreur, le Pape adressa à tous les évêques d'Occident, comme résumé de la saine doctrine, des copies de sa lettre à Flavien. Tout à coup la situation changea à Constantinople : Pulchérie reprit de l'influence à la cour, Chrysaphius tomba en discrédit, et Anatole, jusqu'alors créature de Dioscure et successeur de Flavien, se mit en peine de rétablir l'union de son Église avec Rome. Alors Léon envoya une députation à Constantinople avec une lettre à l'empereur, dans laquelle il reconnaissait Anatole, à la condition que celui-ci admettrait solennellement la lettre du Pape à Flavien ainsi que les deux lettres de Cyrille à Nestorius, et condamnerait l'hérésie d'Eutychès. Théodose était décédé avant l'arrivée des ambassadeurs, et sa mort fut un moment critique dans les affaires de l'Église. Le nouveau couple royal, Marcien et Pulchérie, entra en relations d'amitié avec Léon et promit de contribuer à mettre un terme aux troubles de l'Église. Alors Anatole s'empressa de se soumettre à toutes les exigences de Léon, et beaucoup d'évêques qui se trouvaient à Constantinople pour féliciter les nouveaux maîtres de l'empire furent entraînés par son exemple.

D'autres évêques, qui avaient également signé les décrets d'Éphèse, s'adressèrent directement, ou par l'entremise d'Anatole, au Pape, assurant, avec un vif sentiment de regret, qu'ils n'avaient agi que par crainte et par contrainte, et le priant de les accueillir dans le giron de l'Église et la communion du Saint-Siége. La situation politique et religieuse, qui avait complétement changé, fit naturellement renoncer Léon à un concile œcuménique, qui devenait d'autant plus inutile que les évêques d'Occident ne pouvaient y prendre part; mais Marcien les convoqua, avant d'avoir reçu l'avis contraire du Pape, d'abord à Nicée, puis, vu la proximité, à Chalcédoine. Ce concile terminé, Marcien, Pulchérie et Anatole écrivirent au Pape, en même temps que tous les évêques du concile lui adressèrent une lettre synodale et la copie grecque des actes de l'assemblée, le priant de confirmer ce qui avait été décrété. Anatole se plaignait spécialement dans sa lettre des légats du Pape, qui s'étaient opiniâtrément opposés à tout ce que le concile avait voulu décider en faveur de Constantinople. Autant Léon était disposé à confirmer tout ce qui avait été arrêté

(1) *Voy.* ÉPHÈSE (brigandage d').
(2) Lettr. 42, 43.

(1) *Voy.* CHALCÉDOINE.

dans les six premières sessions du concile, autant il fut déterminé à rejeter le 28e canon, et à juste titre.

On pouvait mettre beaucoup de motifs en avant en faveur de ce canon, quant à son utilité temporaire et locale; mais le Pape avait à l'envisager d'un point de vue supérieur, dans son rapport avec l'Église universelle et suivant qu'il pouvait lui être utile ou nuisible dans l'avenir. Léon crut que ce canon rendait presque certaine la possibilité d'un schisme entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, et l'histoire démontre qu'en effet la séparation entre l'Église latine et l'Église grecque eut sa cause première dans l'élévation du siége de Constantinople. Le Pape pria en conséquence l'empereur, dans une lettre des plus vives, de déployer toute son autorité contre des tendances si nuisibles à l'unité et à la paix de l'Église, et il démontra d'une manière aussi sérieuse que digne à Anatole la vanité de ses exigences et le danger de ses prétentions.

Les affaires de l'Église d'Orient n'étaient pas réglées encore que les troubles politiques de l'Italie appelèrent l'attention et la sollicitude du Pape.

L'empire d'Occident, si souvent ébranlé, était menacé d'une ruine prochaine. Attila (1), chassé des Gaules, marchait sur l'Italie, et la terreur devint universelle. Aquilée mis à feu et à sang, Milan, Vérone, Mantoue et Plaisance pillés, marquèrent comme des étapes fumantes la marche triomphale de l'envahisseur. Les peuples éperdus cherchaient à se mettre à l'abri du fléau de Dieu en se réfugiant sur les bancs de sable de la mer. Alors S. Léon, apparaissant comme le protecteur des faibles et l'envoyé du Très-Haut, marcha au-devant d'Attila, la promesse et la menace à la bouche, et Attila recula. Les nombreuses raisons par lesquelles on a voulu établir qu'Attila fut obligé de faire la paix malgré lui, quelque plausibles qu'elles paraissent au premier aspect, ne sont pas soutenables, et le salut de Rome ne peut être attribué qu'à l'éloquence, à la gravité, à la majesté personnelle du Pape.

(1) *Voy.* Attila.

Quelques années plus tard Léon fut obligé d'intervenir, dans les mêmes circonstances, pour sauver Rome. Valentinien III, qui se consolait par la débauche de la perte de ses provinces, mourut le 17 mars 455 par la main de Maxime, et le meurtrier monta sur le trône et jusque dans le lit conjugal de sa victime. Cependant Eudoxie, veuve de Valentinien, se révolta contre l'usurpateur et appela Genséric à son secours (1). Celui-ci accourut au milieu de juin, et Rome avait tous les motifs possibles de trembler devant cet avide conquérant. Léon se rendit dans son camp avec des paroles de paix; mais il ne put, cette fois, malgré ses prières et ses larmes, sauver que la population et les trois principales églises. Rome fut pendant quinze jours en proie au pillage. C'est alors que disparurent les vases d'or et d'argent du temple de Jérusalem; c'est alors que le toit de cuivre doré du temple de Jupiter Capitolin fut enlevé avec toutes les autres richesses de la ville. Les vaisseaux des barbares emportèrent des milliers de prisonniers, les chefs-d'œuvre de l'art, les statues grecques, les trésors des églises. Léon n'épargna rien pour pourvoir aux nécessités morales et physiques des malheureux captifs; il leur envoya en Afrique des prêtres zélés et de riches aumônes; il fit rebâtir les églises et leur procura des vases sacrés et de nouveaux ornements.

Le refus que Léon avait fait à Anatole, et que nous avons rapporté plus haut,

(1) *Voy.* Genséric

mécontenta fortement le patriarche de Constantinople; il tâcha de laisser ignorer aux Églises d'Orient ce qui, dans la lettre du Pape, se rapportait spécialement à ce 28e canon, et se remit en rapports plus suivis avec les hérétiques, afin d'obtenir des évêques d'Illyrie la reconnaissance du privilége qu'il lui assurait. Mais de son côté le Pape donnait la plus grande publicité possible à la lettre qu'il avait écrite à Constantinople. Il en envoya des copies à plusieurs évêques d'Orient; il demanda également à l'empereur et à l'impératrice de détourner, par de bienveillantes remontrances, Anatole de sa coupable conduite. Enfin, obligé de surveiller de près les ambitieuses tentatives de l'évêque de Constantinople et de défendre à la cour de l'empereur les intérêts généraux de l'Église et ceux du Saint-Siége en particulier, Léon eut recours à une mesure qui se modifia plus tard et devint d'une grande importance pour la direction des affaires religieuses; nous voulons parler de la mesure en vertu de laquelle des légats du Pape demeurèrent à poste fixe auprès des différentes cours souveraines. Le Pape donna des instructions détaillées à Julien de Cos, qui, fixé depuis longtemps à Constantinople pour diriger les affaires du Saint-Siége, était initié à tous les mystères de la cour byzantine, à toutes les intrigues de l'épiscopat grec. Le Pape, en même temps, le recommanda à l'empereur, en demandant pour lui aide et protection. On vit bientôt en Palestine, en Syrie et en Égypte, combien peu le concile de Chalcédoine avait rétabli la paix dans l'Église d'Orient. Deux moines, nommés Ælurus et Théodose, se mirent à la tête des mécontents; le peuple fut trompé par des mensonges, notamment par une traduction fausse de la lettre de Léon à Flavien, qui semblait dire que le concile de Chalcédoine avait complétement renié la vraie foi; le fanatisme monta à son comble, les scènes les plus cruelles s'ensuivirent, et les efforts réunis de l'empereur et du Pape purent seuls rétablir l'ordre. Les bons et intimes rapports établis entre le Pape et l'empereur persuadèrent à Anatole qu'il lui serait plus avantageux désormais de s'entendre avec le souverain Pontife, et il tâcha, en conséquence, de se réconcilier avec Léon, par l'entremise de l'empereur. Léon fit savoir qu'il était tout disposé à la paix; mais il posa certaines conditions, et on en resta à cet essai de rapprochement. Quoique plus tard Anatole fit quelques concessions, les relations n'en devinrent pas plus amicales; Léon y mit toute espèce de bienveillance, mais il ne pouvait raisonnablement s'en rapporter aux assurances du patriarche.

Vers cette époque on dut aussi fixer la date de la fête de Pâques pour l'année 455. Cette fixation du jour de Pâques dépendait surtout de calculs astronomiques; mais le résultat de ces calculs était souvent très-différent, et c'est pourquoi on ne célébrait point la Pâque partout le même jour. Voulant éviter cette diversité, les Papes avaient depuis longtemps chargé l'évêque d'Alexandrie de calculer la date de Pâques et d'indiquer au Saint-Siége le jour trouvé. C'est ainsi que Théophile, évêque d'Alexandrie, avait calculé la Pâque de 379 à 479, et on s'en tint pendant quelque temps à ses résultats; mais plus tard d'autres calculs prévalurent et l'ancienne divergence reparut. Léon résolut d'y mettre un terme et de rétablir l'uniformité. Il chargeâ plusieurs savants de faire les travaux nécessaires, et trancha ainsi une difficulté qui avait été la source de beaucoup de discussions.

En 457 mourut l'empereur Marcien, et le parti hostile à l'ordre et à la paix,

que les efforts de l'empereur unis à ceux du Pape avaient su maintenir, éclata. Le soulèvement fut violent et opiniâtre; l'Égypte en fut le principal théâtre. Le moine Timothée Ælurus fut proclamé patriarche, et Protérius, qui, après la chute de Dioscure, était parvenu au siége métropolitain, fut assassiné avec six prêtres dans le baptistère de son église. Là-dessus Timothée fit éclater sa rage contre la mémoire de sa victime, reçut tous les ennemis du concile de Chalcédoine dans sa communion, et déposa les évêques et les prêtres orthodoxes. Quatre évêques de son parti parurent à Constantinople devant le nouvel empereur, Léon (cependant celui-ci, dès son élévation au trône, s'était déclaré en faveur du concile de Chalcédoine), et lui demandèrent de convoquer un nouveau synode; ils affirmèrent aussi qu'Alexandrie jouissait de la paix la plus profonde, que les tristes accidents qui en avaient affligé l'Église avaient été provoqués par Protérius et son parti; mais une foule d'évêques orthodoxes qui avaient fui l'Égypte avaient fait connaître à l'empereur le véritable état des choses. Ce fut surtout le Pape Léon, qui avait été mis au courant des événements d'Orient par Anatole et son nouveau légat Aétius, qui s'adressa à l'empereur en le priant de maintenir l'autorité du concile de Chalcédoine et de rétablir la paix en Égypte par une intervention énergique. Cependant, comme à Constantinople même le parti eutychien était fort puissant et se remuait beaucoup, l'empereur demanda, par une circulaire adressée à tous les métropolitains, de convoquer des synodes dans leurs provinces, pour qu'ils se prononçassent en conscience et en toute liberté sur l'autorité des décrets de Chalcédoine et sur la personne et la cause d'Ælurus. Dès que le Pape eut reçu cette circulaire, il engagea Anatole à employer toute son influence sur l'empereur pour l'empêcher de permettre que ces évêques hérétiques exerçassent, quelque part que ce fût, une autorité usurpée. Il écrivit directement à l'empereur, lui rappelant son devoir, et, dans une lettre envoyée un peu plus tard, il lui exposa la vérité dogmatique qui était attaquée par les Eutychiens. Les réponses des métropolitains et des évêques qui se déclaraient pour Chalcédoine et contre Ælurus étaient aussi parvenues dans l'intervalle; mais l'empereur, étourdi par les amis d'Ælurus, permit à ce dernier de se justifier, et écrivit, en conséquence, au Pape de vouloir bien envoyer des légats à Constantinople, pour assister à la conférence proposée par Ælurus.

Léon répondit, en mars 458, en termes mesurés, mais très-nets, à cette lettre de l'empereur, qu'on ne pouvait plus recommencer une enquête sur ce qui avait été arrêté par le concile œcuménique de Chalcédoine, et qu'il enverrait des légats, non pour discuter avec qui que ce fût, mais pour enseigner les fidèles.

Lorsque les légats du Pape arrivèrent Anatole était mort, et Gennade était monté sur le siége de Constantinople. Le patriarche et les légats déterminèrent l'empereur à prendre des mesures décisives contre Ælurus; les meurtriers de Protérius furent punis; Ælurus fut banni, d'abord à Gangre, plus tard à Chersonèse, et Timothée Salophaciolus, catholique sincère, monta sur le siége d'Alexandrie (460).

Durant ces derniers événements le Pape s'était spécialement occupé de la situation intérieure de l'Église d'Occident. Les fréquentes invasions des barbares et l'incertitude des relations qui en naissait avaient exercé une influence funeste sur la foi et les mœurs du clergé et du peuple. Léon promulgua divers décrets et prit diverses mesures

propres à remédier à ce désordre. — Après cette vie si remplie Léon vit s'approcher le terme de sa carrière terrestre. Il mourut en 461, le 3 des ides d'avril ou le 3 des ides de novembre suivant les uns, le 11 avril suivant l'Église romaine, qui célèbre sa mémoire ce jour-là. Le Pape Benoît XIV ordonna de compter cet illustre Pontife parmi les *docteurs de l'Église* (1) et fixa d'une manière plus précise le jour de sa fête. Léon obtint de la postérité et mérita certainement le surnom de *Grand*. Il fut grand par les services qu'il rendit à l'Église, au point de vue théorique, en fixant un de ses dogmes fondamentaux dans plusieurs de ses lettres, et notamment dans celle à Flavien; en formulant d'une manière aussi claire et aussi rigoureuse la foi de l'Église sur la personne de son Fondateur qu'elle réfutait d'une manière victorieuse les opinions de l'hérésie à ce sujet; en travaillent activement à son organisation et à sa constitution. — On lui reproche de l'ambition, des prétentions exagérées, une astuce sans égale, etc., mais c'est à tort. Abstraction faite des preuves dogmatiques l'histoire a démontré que la primauté est, malgré toutes les contradictions et toutes les attaques, de toutes les formes de constitution ecclésiastique, la plus solide et la plus parfaite. Il fallait, pour que la primauté, née avec l'Église, identique avec sa nature, pût complétement s'établir, prévaloir et se faire reconnaître, que l'Eglise eût parcouru en général toutes les autres formes de développement possible, et que toutes ces formes, restreintes et imparfaites en elles-mêmes, temporaires et locales, démontrassent par le fait la supériorité et la perfection de la forme suprême dans laquelle elles venaient toutes se résumer et se résoudre. Ce fut précisément au temps de Léon le Grand que le mouvement organisateur de l'Église parvint à un point où le Pape dut considérer comme le premier et le plus grave de ses devoirs de travailler à la réalisation actuelle et complète de la forme constitutionnelle de l'Église, c'est-à-dire de la primauté du Saint-Siége. Parmi les ouvrages de Léon le Grand nous citerons :

(1) *Voy.* ÉGLISE (Pères de l').

1. Les *Sermons* (96) qu'il prononça durant les vingt années de son pontificat et dans diverses circonstances devant le peuple romain. Tous ces sermons, dont le mérite homilétique est incontestable, ont un caractère commun qui, plus que l'uniformité du style, prouve l'identité de leur auteur. Le style de Léon Ier est mesuré et parfaitement adapté aux sujets qu'il traite. Ses comparaisons sont justes, ses définitions nettes et tranchées; l'ensemble porte les caractères du temps, l'antithèse, les allusions, les jeux de mots, une certaine pompe qui captive et éblouit l'auditeur, mais qui nuit à la simplicité et à la véritable dignité de la parole. Les doutes qu'on a voulu élever contre l'authenticité de ces sermons n'ont aucun fondement.

2. Les *Lettres* (41), très-importantes pour l'histoire du temps et pour la connaissance du caractère, de l'activité et des vues du Pape. Malgré le travail critique, solide et savant des Ballerini (1), il reste encore beaucoup à faire pour rétablir la pureté du texte et placer les lettres dans leur véritable ordre chronologique.

3. Plusieurs autres écrits, vulgairement admis parmi les œuvres de Léon, ne présentent pas le même degré d'authenticité et doivent peut-être même être complétement rejetés. Tel est : *de Vocatione omnium gentium, libri duo*. Ce livre, qui a toujours joui d'une

(1) *Voy.* BALLERINI.

grande autorité, a été attribué tantôt à S. Léon, tantôt à S. Ambroise, tantôt à S. Prospère d'Aquitaine. Les anciens témoignages à ce sujet manquent totalement, et l'analogie du style a seule fait conclure que S. Léon devait en être l'auteur. L'*Epistola ad S. Demetriadem, seu de humilitate tractatus*, a aussi été attribuée à S. Léon par Quesnel, s'appuyant également sur la ressemblance du style; mais les Ballerini l'ont victorieusement réfuté. Un très-ancien *Codex Sacramentorum*, *ritus Romanæ Ecclesiæ*, attribué à S. Léon, a été l'objet de nombreuses et savantes recherches, surtout de la part de Muratori (1) et des Ballerini. Ces recherches établissent que ce Sacramentaire est le plus ancien recueil de ce genre de l'Église romaine (2). Quelques passages et certaines parties sont tout à fait dans l'esprit et le style de S. Léon et peuvent provenir de lui; mais le tout n'a été réuni que sous Félix III ou sous Gélase (483-493), *edit. pr.*, Rom., 1479; *edit. Quesnel,* Paris, 1675, 2 vol. in-4°; *edit. Rom.*, 1753-55, *per Petr.-Thom. Cacciari*, 3 tom. in-fol.; *edit. Venet.*, 1757, des frères Ballerini, 3 tom. in-fol. Les sources auxquelles nous avons puisé sont : *Opera Leonis,* édit. Ballerini; Arendt, *Léon le Grand et son temps,* Mayence, 1835; Gfrörer, *Hist. de l'Église*, t. I, P. I; Stolberg., *Hist. de la religion de Jésus-Christ*, 16e et 17e part.; Perthel, *Vie et Doctrine du Pape Léon Ier; Acta Sanctor. mens. april.*, t. II; Schröckh, *Hist. de l'Église*, 16e et 17e part.; Tillemont, *Mémoires*, t. IV; Bowers, *Hist. des Papes rom.*, pars I.

FRITZ.

LÉON II (SAINT), né en Sicile, fut d'abord chanoine régulier, puis cardinal-prêtre de l'Église romaine, et monta sur le trône pontifical à la mort d'Agathon, en août 682. Les données des anciens sont très-diverses quant au jour même de son élection, de son ordination et de sa mort. Anastase et d'autres disent qu'après Agathon († en janvier 682) le Saint-Siége demeura vacant un an, sept mois et quinze jours; que Léon fut élu au bout de ce temps et gouverna glorieusement l'Église pendant seize mois et dix-sept jours. Or non-seulement on n'a pas de preuves d'une aussi longue vacance du Saint-Siége, mais Anastase donne, dans un autre endroit, une date qui le met en contradiction avec lui-même, et, par conséquent, il ne peut plus être opposé à la croyance commune qui fait élire Léon peu de temps après la mort d'Agathon. A la nouvelle de la mort d'Agathon et de la récente élection du Pape, les légats du Saint-Siége qui avaient présidé le concile œcuménique de Constantinople revinrent à Rome avec les actes synodaux et une lettre de l'empereur Constantin IV Pogonat. Dans cette lettre Constantin proposait au Pape Léon II d'envoyer un ambassadeur chargé de pouvoirs illimités à la cour de Byzance, afin qu'en cas de besoin on pût sans retard traiter avec lui les questions dogmatiques et canoniques et les affaires ecclésiastiques en général (1).

Le Pape vit probablement une embûche dans cette proposition, et en place de l'ambassadeur désiré il envoya à Constantinople un sous-diacre, qui ne pouvait rien entreprendre d'important sans en avoir référé à Rome, et qu'il chargea d'une lettre par laquelle il confirmait les décrets du sixième concile œcuménique (2).

Léon ne fut sacré qu'en août 682 par l'évêque d'Ostie, assisté de Jean, évêque de Porto, qui avait été légat au sixième

(1) *Dissert. de Reb. liturg.*, c. 4.
(2) *Voy.* LITURGIES.

(1) Hardouin, III, 1463.
(2) Ibid., III, 1470 sq.

concile universel, et d'un autre évêque. Cependant la coutume suivant laquelle le Pape est sacré par trois évêques ne commença pas seulement avec Léon, comme le prétendent Sigonius et d'autres; elle était antérieure à ce Pape. Léon traduisit du grec en latin les actes du sixième concile, et en envoya une copie, par son fondé de pouvoir Pierre, aux évêques d'Espagne; il lui remit en même temps quatre lettres assez semblables entre elles (1), l'une pour les évêques du royaume des Visigoths, l'autre pour le comte Simplicius, la troisième pour le roi Erwig, la dernière pour Quiricus, métropolitain de Tolède. Dans ces quatre lettres le Pape rend un compte plus ou moins long des faits du sixieme concile et exprime le désir de voir tous les évêques d'Espagne souscrire la profession de foi de cette assemblée, qu'il leur adresse. Baronius (2) dit que ces quatre lettres de Léon II sont interpolées, parce qu'elles viennent à l'appui de l'anathème prononcé au sixième concile œcuménique contre le Pape Honorius (3); mais il ne donne aucune preuve de son assertion, comme l'a démontré Pagi. Les seules choses qui puissent surprendre en ceci de la part de Léon II, c'est d'abord qu'il demande aux évêques d'Espagne leur adhésion écrite au sixième concile, tandis qu'il ne s'adresse à aucune autre Église latino-germanique; c'est ensuite qu'il envoie la lettre mentionnée au métropolitain Quiricus, qui était déjà mort en 679, et on devait le savoir a Rome en 682. Gfrörer, à l'aide de l'Art de vérifier les dates, et par cela que les données des anciens sont rares à ce sujet, établit qu'il est assez vraisemblable que Léon ne voulait pas faire l'honneur à Julien de le reconnaître, même par une lettre, archevêque de Tolède.

(1) Mansi, XI, p. 1050-1058.
(2) Ad ann. 683, § 16 sq.
(3) *Voy.* Honorius.

Léon obtint de l'empereur que les archevêques de Ravenne, qui s'étaient rendus assez indépendants, fussent tenus de se rendre à Rome, après leur élection, pour s'y faire sacrer, comme c'était l'antique usage, et en retour le Pape dispensa le siége de Ravenne de la taxe qu'on payait, à cette occasion, à la cour romaine.

Léon savait aussi bien le grec que le latin; il avait des connaissances musicales assez étendues, qui lui permirent d'améliorer le chant grégorien et de composer plusieurs hymnes. Il introduisit aussi, d'après d'anciennes données, le *Baiser de paix* à la messe et l'*Aspersion* du peuple avec l'eau bénite. Il se montra surtout le père des pauvres. Il mourut au milieu de l'année 683; la date est incertaine. L'Église célèbre sa mémoire le 28 juin.

Cf. *Breviarium historico-chronologico-criticum*, *etc.*; P. Pagi, *Vitæ et Res gestæ Pontif. Rom.*, *etc.*; *Alphonsi Ciaconii Rerum Italicar. Scriptores*, *etc.*; Muratori, *Gesta Pontificum Rom.*, *etc.*; Jos. Palatius, Anastasius, *de Vitis Romanor. Pontif.*; Gfrörer, *Hist. de l'Église*, 3 vol., P. I; Schröckh, *Hist. de l'Église*, 19 vol.; Artaud de Montor, *Histoire des Papes*.

Frick.

LÉON III, Romain, fut d'abord chanoine régulier de Saint-Jean de Latran, puis Bénédictin, ensuite cardinal-prêtre au titre de Sainte-Susanne. Ses travaux littéraires, son savoir théologique, son caractère doux et affable lui avaient valu une très grande considération parmi le peuple et le clergé. Il gagna surtout l'affection des fidèles par le zèle qu'il mettait à visiter les malades et à les assister de ses aumônes. On comprend d'après cela qu'après la mort de son prédécesseur, le Pape Adrien Ier, il fut unanimement et sans retard élu le 26 décembre 795, et consacré le lendemain. Léon donna aussitôt avis de son

élection à Charlemagne (1), et lui adressa les clefs du tombeau de S. Pierre, avec l'étendard de la ville de Rome et d'autres cadeaux, en le priant de lui envoyer un grand de sa cour pour recevoir le serment de fidélité et d'obéissance des Romains. Ce serment devait-il se rapporter au Pape, ou au roi comme patrice, c'est ce qui n'est pas plus clair que ce que les auteurs entendent par les clefs du tombeau de S. Pierre. Étaient-ce, comme Bellarmin et Baronius le prétendent, de petits coffrets sous forme de clefs, renfermant des reliques, que les Papes avaient fait faire en or et avec la poussière ferrugineuse des chaînes des Apôtres, ou étaient-ce de véritables clefs, avec lesquelles on fermait et ouvrait les portes du Vatican? Charlemagne envoya son archichapelain, Angilbert, à Rome, avec une grande partie du trésor qu'il avait enlevé cette année-là aux Huns (Avares); Angilbert était en même temps, comme il ressort de la lettre à Léon, chargé de régler avec le Pape tout ce qui pouvait contribuer à l'exaltation de l'Église, à la consolidation du Saint-Siége et à la sûreté du patriciat. Quoique Charlemagne ajoute aux instructions qu'il donne à Angilbert l'ordre « d'exhorter assidûment le Pape à mener une vie pure et à se conformer aux saints canons, à détruire la simonie qui souille en beaucoup de lieux le corps sacré de l'Église », la conclusion que tire de ces paroles un auteur moderne, que Léon avait acheté, même aux yeux de Charlemagne, le siége de S. Pierre à prix d'argent, et que ses mœurs n'étaient pas intactes, nous paraît singulièrement hasardée, d'autant plus que toutes les données des auteurs anciens sont contraires à cette opinion.

Vers la fin de 798 ou au commencement du siècle suivant, Léon présida un concile à Rome. Alcuin avait cherché, non-seulement verbalement, mais en écrivant à Félix d'Urgèle, à le ramener de son erreur. Félix avait répondu par un livre qui fut condamné par le synode, en même temps que l'auteur était excommunié s'il ne se rétractait pas.

Bientôt de tragiques événements troublèrent le pontificat de Léon III. Deux fonctionnaires élevés du palais, parents du Pape Adrien Ier, le primicier Paschal et le trésorier Campulus, qui avaient eu des vues sur le Saint-Siége et qui haïssaient dans Léon un rival plus heureux, résolurent sa mort. Le 25 avril 799, le Pape se rendait à cheval à l'église Saint-Laurent pour y célébrer la messe et suivre la grande procession, lorsque les conjurés, à la tête d'une troupe armée, se jetèrent sur le Pape, le précipitèrent à terre, déchirèrent ses habits et cherchèrent à lui crever les yeux et à lui arracher la langue. Le peuple, qui l'entourait, se dispersa; les meurtriers, en voyant le Pape sans mouvement et sans parole, croyaient avoir atteint leur but et se retirèrent; mais Paschal et Campulus reparurent bientôt, traînèrent Léon dans l'église voisine de Saint-Silvestre *in Capite*, le frappèrent cruellement au pied même de l'autel, et, craignant qu'il ne les reconnût et ne les trahît, ils s'acharnèrent dans leur fureur à le rendre aveugle et muet. Le soir on rapporta l'infortuné Pape dans le couvent de Saint-Érasme, sur le mont Cælius; il était encore en vie; Dieu lui avait même conservé la vue et la parole, ou, disent les anciens, les lui avait rendues par un miracle. Quelques fidèles, et le chambellan Albinus était de ce nombre, étaient cependant parvenus à suivre le mouvement des conjurés et à s'emparer du Pape. Ils l'emportèrent à Saint-Pierre. Là Léon se vit entouré des hommages

(1) *Voy.* CHARLEMAGNE.

les plus respectueux. Le duc de Spolète, Widigis, l'emmena dans son palais. Léon put fuir et prendre la route de Paderborn, où résidait alors Charlemagne; il y fut reçu avec magnificence. Cette démarche du Pape porta l'épouvante parmi les conjurés; ils cherchèrent à rendre autant que possible le Pape impuissant en le perdant dans l'esprit de l'empereur, et lui adressèrent à cette fin une plainte effroyable. Ils l'accusèrent de parjure et d'adultère, demandèrent que Léon descendît volontairement du siége de Pierre, qu'il avait souillé par ses crimes, et cachât sa honte dans l'obscurité d'un cloître. Léon n'hésita pas à revenir à Rome; partout, dans les villes et les villages, il fut accueilli comme un martyr. Toute la population de Rome, hommes, femmes, clergé, étrangers de toutes nations, allèrent au-devant de lui jusqu'au Ponté-Mollé et le ramenèrent en triomphe à Saint-Pierre, où il célébra la sainte messe. Les archevêques, évêques et comtes qui avaient accompagné le Pape à Rome commencèrent, au nom de l'empereur qui les en avait chargés, une sévère enquête sur l'attentat dont le Pape avait été la victime; les coupables furent arrêtés et conduits en France. Cette peine légère s'explique par l'intervention de Léon en faveur de ses adversaires. Bientôt après, le 4 novembre, Charlemagne vint lui-même à Rome pour y prendre le titre de patrice et de protecteur suprême de l'Église romaine. Une immense réunion d'archevêques, d'évêques, d'abbés et de nobles laïques, eut lieu dans la basilique de Saint-Pierre. Déjà le Pape et l'empereur s'étaient assis l'un à côté de l'autre, le peuple remplissait la nef, et l'on avait demandé aux dignitaires de l'Église, réunis dans l'enceinte, d'écouter les accusateurs de Léon, d'examiner les griefs articulés contre lui, lorsque tout à coup les évêques et les abbés se levèrent, déclarant tout d'une voix qu'ils ne pouvaient être juges compétents dans une cause de cette nature. « Personne ne peut accuser le Pape, s'écrièrent-ils unanimement; le siége apostolique est l'arbitre souverain et ne peut être jugé par personne. » Le lendemain une seconde assemblée eut lieu. Léon monta sur l'ambon, et, l'Évangile à la main, jura à haute voix qu'il était absolument innocent de tous les crimes dont on l'accusait. Ces paroles du Pape émurent le peuple, et toute l'assemblée entonna le *Te Deum*. Léon demeura convaincu que l'ordre et la paix qui étaient rétablis dans Rome ne seraient assurés, que les scènes de violence qui trop souvent accompagnaient l'élection des Papes ne cesseraient qu'autant qu'on rendrait à l'orgueilleuse Rome un empereur et qu'elle verrait l'empire d'Occident rétabli. Aussi, le jour de Noël de l'année 800, pendant l'office divin, auquel Charlemagne assistait dans le magnifique costume de patrice de Rome, le Pape prit une couronne d'or déposée sur l'autel et la mit sur la tête de Charlemagne. A cette vue la foule entassée dans la basilique s'écria d'une voix : « Vive Charles! vive Auguste, couronné de Dieu! Victoire au grand et pacifique empereur! » Puis le Pape versa l'huile sainte sur la tête de Charlemagne et de son fils Pépin, et pria pour l'empereur, suivant une ancienne formule. D'après Éginhard (1) et d'autres, Charlemagne ne se serait pas attendu à ce couronnement; et on n'a pas de peine à comprendre que Léon fit cette démarche spontanément, par reconnaissance envers Charlemagne, afin de donner un puissant protecteur au Saint-Siége et de rétablir l'empire d'Occident.

Des historiens modernes, s'appuyant sur la *Chronique du diacre Jean*, im-

(1) Cf. Éginhard, *Vita Caroli M.*, c. 28.

primée dans Muratori, *Scriptores rerum Italicar.* (1), pensent que la restauration de la dignité impériale était convenue d'avance entre Léon et Charlemagne. Quoi qu'il en soit, le vrai moteur de cet acte solennel était en dehors des combinaisons humaines; c'était la Providence elle-même qui, après avoir tout préparé dans ce but, avait inspiré au Pape de couronner l'empereur et de poser ainsi la clef de voûte de l'édifice politique qui devait s'élever sur les débris de l'empire romain d'Occident. Le serment que Charlemagne prêta au Pape n'était qu'un acte de respect, d'hommage et de dévouement personnel et se rapportait à l'obligation qu'il avait contractée de protéger l'Église dans toutes les affaires temporelles et de contribuer à son établissement sur toute la terre; mais l'empereur ne se reconnaissait et n'était sous aucun rapport le sujet, encore moins le vassal du souverain Pontife, quoiqu'il eût reçu sa dignité et son pouvoir des mains du Pape, tout comme le Pape n'était en aucune façon le vassal de l'empereur quant à ce qui concernait son pouvoir sur Rome et les États de l'Église. Toutefois, par cela même que l'empereur était considéré comme le maître souverain des choses temporelles dans toute la chrétienté occidentale, les États de l'Église lui étaient soumis à certains égards, et la ville de Rome était redevenue le centre de l'empire chrétien, qui prit le nom d'empire romain. Ainsi s'explique l'exercice de certains droits de souveraineté de l'empereur sur Rome et les États de l'Église, sans préjudice pour la souveraineté temporelle du Pape, de même que les Romains ne prêtaient serment à l'empereur qu'en réservant expressément la fidélité qu'ils devaient au Pape comme à leur souverain.

En 801 on ressentit dans toute l'Italie un très-fort tremblement de terre; beaucoup de bâtiments s'écroulèrent, et la basilique de S. Paul hors des murs en particulier tomba en ruines. Léon, pour mettre l'Italie à l'abri de ces catastrophes, ordonna pieusement, à l'exemple de S. Mamert de Vienne, trois jours de rogations (1) avant l'Ascension. On sait qu'en 804 Léon vint en France, célébra auprès de Charlemagne la solennité de Noël, et accompagna ensuite l'empereur en Allemagne; mais il est faux de prétendre qu'à cette occasion il canonisa solennellement Suibert.

Charlemagne, voulant donner plus d'autorité au testament par lequel, en 806, il réglait le partage de l'empire, après sa mort, l'envoya à Rome pour y être signé par le Pape, et Léon déclara qu'il en approuvait toutes les dispositions.

Léon eut aussi à se prononcer dans des questions dogmatiques. On avait ajouté d'abord en Espagne, puis peu à peu en France, au symbole de Nicée et de Constantinople, les mots FILIOQUE. Des moines franks, établis sur le mont des Olives, près de Jérusalem, furent, à cette occasion, accusés d'hérésie par des confrères grecs de leur couvent. Ces moines, dans leur perplexité, s'adressèrent à Léon; celui-ci fit connaître l'affaire à Charlemagne, et l'empereur convoqua, à la suite de cette communication, un synode, en 809, à Aix-la-Chapelle. Quoique Théodulphe, évêque d'Orléans, eût démontré dans un livre *ex professo*, *Liber de Spiritu Sancto* (2), rien que par des textes de l'Écriture sainte et des Pères, que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, le concile ne voulut pas prononcer de jugement avant que le Pape eût parlé. En conséquence, le concile envoya d'Aix

(1) II, *a*, p. 312.

(1) *Voy.* ROGATIONS.

(2) Dans Sirmond, *Opp.*, t. II, p. 695-730.

à Rome Bernard, évêque de Worms, Jessé, évêque d'Amiens, et Adelhard, évêque de Corbie. Léon, naturellement, approuva la doctrine franke de la procession du Saint-Esprit; il prononça l'anathème contre tous ceux qui ne pensaient pas de même, et, un peu plus tard, il envoya aux églises d'Occident et aux moines du mont des Olives une profession de foi qui exposait très-explicitement la doctrine de la Trinité, et revenait sur l'expression propre à l'Église d'Occident, *Spiritum Sanctum, a Patre et Filio æqualiter procedentem.* En revanche il se prononça contre l'addition dans le Symbole, par égard pour le concile œcuménique d'Éphèse, qui avait prononcé l'anathème contre quiconque oserait modifier la foi universelle de l'Église et ses Symboles officiels (1).

Il désirait, en conséquence, qu'on laissât insensiblement tomber l'habitude prise de chanter, dans la chapelle de la cour de France, les mots *Filioque* avec le Symbole, vu que bientôt on imiterait ailleurs l'exemple de la cour. Toutefois, comme l'addition était de fait exacte, elle se maintint dans les contrées où elle s'était une fois introduite, jusqu'à ce qu'enfin un concile universel la sanctionnât. Léon lui-même fit dresser dans l'église Saint-Pierre deux tables d'argent, sur l'une desquelles était inscrit en grec, sur l'autre en latin, le Symbole de Constantinople, sans l'addition de Tolède.

Après la mort de Charles, vers la fin de 814, on découvrit une conjuration de hauts personnages de Rome contre le Pape; Léon fit faire immédiatement une instruction, et l'on exécuta les coupables. Louis le Débonnaire, qui crut voir dans ce fait un cas réservé à sa juridiction, comme protecteur de l'Église, envoya son neveu, Bernard, roi d'Italie, à Rome, pour y faire une minutieuse enquête; mais avant son arrivée Léon avait envoyé une ambassade à Aix pour expliquer l'affaire en détail à l'empereur, et Louis se déclara satisfait.

(1) Hardouin, I, 1525.

Vers la fin du règne de Léon, les Romains, irrités contre le Pape, envahirent ses maisons de campagne et les incendièrent. Léon, dans la triste situation où il se trouvait, avait coutume, pour se fortifier et se consoler, de dire la messe plusieurs fois par jour. Cet usage, imité assez souvent plus tard (1), fut aboli par le Pape Alexandre II. On voit, d'après Anastase, que Léon avait un zèle presque excessif pour faire construire des églises et commander des ornements, etc., etc.; mais il était moins préoccupé de la partie purement littéraire et scientifique de ses fonctions. On n'a que quelques lettres de lui; l'*Enchiridion Leonis Papæ*, souvent cité, et dont on a fait abus à cause de son caractère sombre et mystérieux, ne vient pas de lui.

Léon mourut le 11 juin 816, et la congrégation des Rits fit, au dix-septième siècle, insérer son nom au Martyrologe romain. Sa fête est célébrée le 12 juin.

Cf. Phillips, *Histoire d'Allemagne dans ses rapports avec la religion, le droit et la politique*, t. II, p. 75; Döllinger, *Manuel de l'hist. de l'Égl.*, t. I; Möller, *Hist. du Moyen Age*, t. I; Eugène de La Gournerie, *Rom chrétienne*, t. I; Gfrörer, *Histoire de l'Église*; Schröckh, *Histoire de l'Église.* FRICK.

LÉON IV (S.) était issu d'une famille distinguée de Rome. Ses parents, voulant lui donner une éducation complète, le mirent, dès son bas âge, au couvent des Bénédictins de Saint-Martin, et Léon se fit bientôt remarquer par sa conduite exemplaire, son application et ses pro-

(1) Cf. Card. Bona, l. I, *de Reb. liturg.*, c. 18.

grès. Le Pape Grégoire IV, ayant eu connaissance de sa vertu et de ses talents, l'attacha à sa personne et l'ordonna sous-diacre; le Pape Sergius l'éleva au rang de cardinal-prêtre, et le nouveau prélat continua à se signaler par son activité bienfaisante. A la mort du Pape Sergius († 27 janvier 847), les affaires de Rome étaient dans une fâcheuse situation. Les Sarrasins, qui dès 846 s'étaient avancés jusqu'à Rome, avaient dévasté l'église Saint-Pierre, qui était hors de l'enceinte de Rome, et enlevé les autels d'argent, les ornements d'or et de pierres précieuses. On était, vu la gravité des circonstances, très-inquiet du choix du nouveau Pape; mais les esprits furent rassurés lorsque Léon IV fut unanimement élu; toutefois les cardinaux n'osèrent pas le consacrer avant d'en avoir obtenu l'autorisation de l'empereur, parce qu'ils étaient liés par un traité conclu trois ans auparavant, et que tout le monde se souvenait des dernières catastrophes. En effet, Sergius II étant monté sur le Saint-Siége sans avoir fait approuver son élection par l'empereur, Lothaire avait envoyé à Rome son fils Louis et son oncle Drogon, en les chargeant de signifier aux Romains qu'à l'avenir aucun Pape ne pourrait être consacré qu'après le consentement de l'empereur et en présence de ses fondés de pouvoirs (1).

Il y eut donc une sorte d'interrègne (*interpontificium*) de deux mois et demi. Enfin, Lothaire ne donnant pas signe de vie, et une imminente invasion des Sarrasins imposant la nécessité de prendre des mesures décisives, les Romains se mirent à l'œuvre, et le 11 avril 847 consacrèrent le nouveau Pape, en réservant en même temps le droit de confirmation de l'empereur.

(1) *Annal. Bertin.*, ann. 844.

Le premier soin de Léon fut de réparer les dévastations commises par les Sarrasins; il rendit au culte de l'église Saint-Pierre tout son éclat et fit don à d'autres églises de Rome de riches ornements, etc. Ensuite il prit des mesures de défense contre les Sarrasins; il fit rétablir les anciens murs de Rome, fortifier les portes, élever quinze tours, plus deux tours sur les bords du Tibre, qu'il relia par de fortes chaînes de fer qui empêchaient tout navire de passer. Pour garantir l'église Saint-Pierre de toute nouvelle attaque, il résolut d'entourer d'une muraille le quartier du Vatican, au milieu duquel se trouvait Saint-Pierre. On se mit avec ardeur à cette œuvre, que déjà Léon III avait projetée. L'empereur Lothaire et son frère envoyèrent de l'argent, les grands et les couvents des ouvriers, que constamment le Pape, à pied ou à cheval, surveillait et encourageait. En 852 les évêques et le peuple se réunirent, et nu-pieds, couverts de cendres, ils firent une procession, en chantant des litanies et des psaumes, autour de la nouvelle muraille. Léon bénit les murailles, les portes, les maisons de cette ville nouvelle, qui depuis lors fut nommée *Civitas Leonina*.

Les habitants de Centumcellæ, aujourd'hui Civita-Vecchia, erraient depuis longtemps, par crainte des Sarrasins, dans les montagnes et les bois de la camagne de Rome; Léon fortifia solidement leur ville, qui fut appelée Léopolis. Léon savait communiquer aux autres son courage et son activité. Son zèle fit conclure à plusieurs villes maritimes une alliance de l'Italie centrale avec la basse Italie. Les bourgeoisies d'Amalfi, de Naples et de Gaëte, unirent leurs navires à ceux du Pape, qui les accueillit avec une bienveillance extrême, distribua, à leur demande, la sainte Communion à tous les soldats composant la flotte alliée, et celle-ci

obtint, durant l'été de 849, à la hauteur d'Ostie, une victoire éclatante sur les Sarrasins. Une foule d'infidèles périrent; ceux qui échappèrent au naufrage de leurs navires furent faits prisonniers, et les mains qui avaient voulu renverser Rome furent obligées de travailler à la fortifier et à l'embellir.

En 850 Léon couronna Louis II, qui, l'année précédente, avait été proclamé coempereur par Lothaire. Rome avait recueilli dans son enceinte non-seulement les habitants de Centumcellæ, éperdus devant les Sarrasins, mais encore une foule de Corses, fuyant leur île par le même motif. Léon les colonisa, en 852, dans la ville fortifiée de Porto, à l'embouchure du Tibre, leur fit don de vignes, de prés, de champs, de chevaux, etc., etc. En retour, les belliqueux Corses lui prêtèrent le concours de leur bravoure et se soumirent à son autorité. L'année suivante le Pape présida dans Saint-Pierre de Rome un concile auquel assistèrent 67 évêques, et qui promulgua 42 canons relatifs à la discipline ecclésiastique. Le cardinal-prêtre Anastase, qui s'était rendu à la cour de l'empereur et remuait ciel et terre pour parvenir au trône pontifical, fut déposé, après que deux conciles, et Léon lui-même, l'eurent en vain rappelé à son devoir.

On peut voir dans l'article Hincmar de Reims la part active que prit Léon IV à la discussion entre Ebbon et Hincmar. Quant à ce que dit Flodoard, que Léon avait, à la demande de Lothaire, accordé à Hincmar le pallium pour son usage journalier, le cardinal Bona (1) a démontré que cela est faux. Dès le commencement de son règne Léon avait acquis la renommée d'un thaumaturge; un basilic avait établi son repaire souterrain près de l'église Sainte-Lucie, et tous ceux qui venaient dans la proximité du serpent fatal étaient certains de mourir. Le Pape, après s'être préparé par la prière et le jeûne, dirigea, le jour de l'Assomption, une procession vers le repaire redouté, se plaça à l'ouverture sans éprouver aucun dommage, et supplia le Ciel de préserver son peuple fidèle de ce fléau. En reconnaissance de la grâce obtenue la fête de l'Assomption eut une octave. Une autre fois sa simple prière et le signe de la croix mirent fin à un incendie considérable.

Le style de la chancellerie romaine fut modifié sous Léon. Tandis qu'auparavant les Papes, en écrivant à l'empereur ou à d'autres princes puissants, mettaient le nom du destinataire en tête de ses lettres, Léon fit précéder de son nom tout ce qu'il écrivit, et ne donna plus aux princes le titre habituel de *Dominus*.

En 855 on découvrit encore une conspiration contre la domination franke. Le bibliothécaire Anastase raconte que Daniel, gouverneur frank de Rome, vint rejoindre l'empereur Louis II pour lui apprendre qu'une conspiration avait été formée à Rome contre son autorité, qu'à cette nouvelle Louis partit comme un furieux pour Rome, mais que Daniel n'avait pu donner les preuves de son assertion, et que l'empereur, tranquillisé, avait quitté Rome sans sévir. Gfrörer cherche à démontrer, sans y réussir, que la conjuration fut réelle, et que Léon lui-même y avait pris part, en espérant se rendre par là plus indépendant. Léon mourut peu de temps après le retour de Louis, le 17 juillet 855, jour auquel on célèbre sa mémoire. On a conservé de ce pape une homélie que, d'après son intention, les évêques devaient lire au clergé dans leurs synodes diocésains, pour leur rappeler leurs devoirs. — Léon IV eut pour successeur

(1) L. I *Rer. liturg.*, c. 24.

immédiat Benoît III, et non la prétendue papesse Jeanne (1).

Cf. Eugène de La Gournerie, *Rome chrétienne*, t. I; Gfrörer, *Histoire de l'Égl.*, t. III, p. 2; Id., *Hist. des Carolingiens franks, orientaux et occidentaux*, t. I, p. 285; Phillips, *Hist. d'Allem.*, t. II; Artaud de Montor, *Hist. des Papes*; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, p. 22. FRICK.

LÉON V monta sur le trône pontifical le 28 octobre 903. Il était né à Priapi, près d'Ardée, dans la campagne de Rome, et non à Arezzo. Il fut d'abord simple moine bénédictin et devint plus tard cardinal. Il montra, dit-on, peu d'habileté à gouverner, une fois qu'il fut à la tête de l'Église. Le cardinal-prêtre Christophore (2) se servit de ce prétexte pour le faire arrêter et emprisonner, le contraindre à renoncer à la dignité pontificale et à promettre de rentrer dans son couvent. D'après Sigonius, Léon mourut de chagrin quarante jours après avoir été emprisonné, et la même année Christophore parvint au trône pontifical.

Cf. Frodoard, *de Pontific. Rom.*; Sigeb. Gemblac., *in Chronico ad ann.* 905.

LÉON VI, Romain, fut élu Pape en juin 928 et ne régna que sept mois et cinq jours. La fameuse Marozzia fut soupçonnée d'avoir empoisonné ce Pape, mais il n'y a pas de preuves historiques de ce fait. Baronius dit que le Pape fut jeté en prison et y mourut. Flodoard, digne de foi, ne parle pas de cette capivité. D'après Platina, Jean Stella, etc., Léon était bon et aimable; il chercha à ramener l'union parmi les Romains, à rétablir l'ordre et la paix en Italie et à en éloigner les ennemis habituels.

LÉON VII, Romain de naissance, était moine bénédictin lorsqu'après la mort de Jean XI, et contre son gré, il fut élu Pape. Sa consécration eut lieu avant le 9 janvier 936, comme on le voit dans une lettre qu'il adressa à Hugues, abbé du couvent de Saint-Martin de Tours. Il était profondément touché des malheurs et des souffrances qui accablaient alors l'Église; il avait les meilleures intentions pour en améliorer la situation; mais son pontificat ne dura que trois ans, six mois et dix jours. Marozzia ayant perdu son second mari, Gui, duc de Toscane, partagea la domination de Rome avec son fils Albéric. Plus tard, dans l'espoir d'étendre son autorité sur toute l'Italie, elle offrit sa main à Hugues de Provence, roi de Bourgogne et d'Italie; celui-ci l'accepta, violant ainsi la loi de l'Église qui interdit le mariage avec la veuve de son demi-frère; mais son beau-fils Albéric s'éleva contre lui, et la situation des Romains devint plus triste que jamais. Alors Léon appela à Rome S. Odon, second abbé de Cluny, le chargeant d'essayer de réconcilier les partis et d'arriver à une solution tolérable. En effet Odon parvint à conclure un traité de paix entre le roi Hugues et le prince Albéric, et le premier donna au second sa fille Alda en mariage. En même temps le Pape chargea Odon de réformer la règle des ordres monastiques de Rome et de reconstruire le couvent qui existait à côté de l'église Saint-Paul.

Les affaires religieuses de l'Allemagne attirèrent aussi l'attention de Léon. Gérard, évêque de Lorch, dans la haute Autriche, était venu à Rome, en partie pour y honorer le tombeau de S. Pierre, en partie pour faire connaître les abus qui affligeaient alors l'Église de Bavière et provoquer des réformes. Léon publia bientôt après deux lettres adressées l'une à Gérard, qu'il nomme archevêque et décore du pallium, en l'exhortant à se servir d'une manière canonique de ce précieux insigne de la dignité archié-

(1) *Voy.* JEANNE (papesse).
(2) *Voy.* CHRISTOPHORE.

piscopale ; l'autre aux rois, princes, évêques, abbés, etc., à Égiloph de Salzbourg, à Isengrim de Ratisbonne, à Lambert de Freising, à Wisund de Seben, et aux autres chefs des Églises des Gaules, de Germanie, de Bavière et d'Allémanie. Léon, après avoir rappelé, dans l'introduction, l'arrivée de Gérard à Rome et les plaintes adressées par ce prélat sur divers abus, parle en détail de quelques modifications apportées aux cérémonies et au droit matrimonial, déclare notamment que le mariage des prêtres est un abominable scandale, et leur annonce qu'il nomme Gérard son représentant apostolique dans leurs diocèses, demandant désormais pour lui l'obéissance la plus ponctuelle. En terminant Léon charge Éberhard, duc de Bavière, de mettre ces dispositions à exécution (1).

La mesure prise par Léon d'enlever à Salzbourg ses anciens priviléges et de les transporter à Passau engendra une déplorable lutte, qui ne s'apaisa que lorsque le Pape Benoît VI rétablit l'autorité métropolitaine de Salzbourg. Léon mourut le 18 juillet 939 et fut enseveli au Vatican.

Cf. Möller, *Hist. du Moyen Age;* Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, t. III, P. 3.

FRICK.

LÉON VIII, antipape. Le Pape Jean XII, qui avait fui de Rome à l'approche de l'empereur, ne parut pas, malgré une double invitation, au synode que l'empereur Othon le Grand tint à Rome en novembre 963. Ce pseudo-synode déposa le Pape, qu'on avait accusé des plus grands crimes, et élut à sa place Léon VIII. Baronius (2), Pierre de Marca (3), Pagi (4), Muratori (5) et d'autres ont clairement démontré que l'empereur et le synode commirent un acte illégal en s'arrogeant un droit qui ne leur appartenait pas, et qu'ainsi Léon ne peut être considéré comme un Pape légitime. Au moment de son élection il était encore laïque et secrétaire de l'Église romaine. Aussi les Romains furent si peu satisfaits de l'élection de cette créature d'Othon qu'un grand nombre d'entre eux, soutenus par Jean XII, formèrent une conjuration qui fut découverte et réprimée par l'empereur de la manière la plus rigoureuse. Huit jours après ce soulèvement avorté Othon vint à Rome, et rendit, à la demande de Léon VIII, les otages qu'il avait entre les mains. Mais à peine Othon eut-il quitté les États de l'Église que les Romains rappelèrent Jean XII, et Léon se vit obligé de prendre la fuite. Il ne parvint qu'à grand'-peine, et destitué de tout, au camp de l'empereur, à Camérino. Jean XII étant mort peu après être remonté sur le trône, les Romains élurent sans retard son successeur, Benoît V (1).

Othon crut devoir soutenir les droits de Léon, et non-seulement refusa d'approuver la nouvelle élection des Romains, mais rassembla une armée, s'avança, en mai 964, suivi du Pape, sa créature, et assiégea Rome. Les Romains, encouragés par le Pape Benoît, firent une énergique résistance ; mais, la famine s'étant jointe à toutes les autres souffrances du siége, les Romains se rendirent, et Léon fut de nouveau placé sur le trône de S. Pierre. Léon présida alors un concile dans la basilique de Saint-Jean de Latran, concile auquel assistèrent des évêques d'Italie, de Lorraine, de Saxe, le clergé, les notables de la ville et le peuple. On enleva à Benoît V le pallium, l'étole et les ornements sacerdotaux. Léon brisa la

(1) Hardouin, *Acta Concil. Tim.*, VI, p. I, p. 575 sq.

(2) *Annal. eccles.*, ad ann. 963, n. 31 sq.

(3) *De Concordia sacerd. et imper.*, l. I, c. 11.

(4) *Crit. in Annal. Baron.*, ad ann. 963.

(5) *Hist. d'Italie*, t. V.

(1) *Voy.* BENOIT V.

crosse que portait Benoît et dit : « Nous enlevons à Benoît, qui a usurpé le siége apostolique, tout honneur épiscopal et sacerdotal. Toutefois, à la demande de l'empereur, dont les efforts nous ont replacé sur le siége apostolique, nous laissons à Benoît la dignité de diacre ; mais il ne pourra demeurer dans Rome et il sera conduit en exil. » Ce fut dans ce concile, ou en 863, que Léon porta atteinte à sa propre autorité et aux droits des Romains par un acte que Pertz a imprimé (1), et qui porte en substance : Othon aura le droit de choisir à son gré un successeur au titre de roi d'Italie ; il aura droit d'investir les Papes et les évêques. Lorsque le clergé et le peuple éliront un évêque sans que celui-ci soit approuvé et investi par le roi, personne ne devra, sous peine d'excommunication et de mort, ordonner l'élu. — Baronius et d'autres historiens catholiques ont cherché à démontrer la fausseté de ce document, et des écrivains protestants ont également élevé des doutes sur son authenticité; mais l'opinion de ceux qui en soutiennent l'authenticité a beaucoup de vraisemblance : une créature de l'empereur, comme Léon, pouvait facilement, à l'exemple de tous les usurpateurs, faire bon marché de la puissance et de l'autorité qu'il avait enlevées au possesseur légitime. On voit que, si la race d'Othon avait réussi à faire prévaloir, d'une manière durable, les principes de ce document de Léon, les nations de l'Occident, loin d'honorer dans le Pape le vicaire du Christ et le chef de toute l'Église, n'auraient plus vu en lui que l'instrument de l'ambition germanique. — Léon mourut en mars 965.

Cf. Eugène de La Gournerie, *Rome ;* Möller, *Histoire du Moyen Age ;* Schröckh, *Hist. de l'Église,* p. XXII ; Gfrörer, *Histoire de l'Église*, t. III, p. III ; Néander, *Histoire de l'Église ;* Luitprand, *Hist. Ottonis*, c. 16.

FRICK.

(1) *Leges II*, *Suppl.*, p. 167.

LÉON IX (BRUNO), né le 21 juin 1002, était issu de la famille des comtes de Dachsbourg, richement établie en Alsace ; il était parent de l'empereur Conrad II et allié à la famille de Habsbourg. Il fut élevé et instruit par Berthold, évêque de Toul, et par son successeur Hermann. Il acquit très-promptement de l'influence à la cour de l'empereur, et la voie des plus hautes dignités ecclésiastiques s'ouvrit naturellement devant lui. Mais il n'ambitionnait pas les distinctions mondaines, et il fut heureux d'être élu par le clergé et le peuple de Toul évêque de ce diocèse, en 1026, parce qu'il espérait que l'administration de ce petit évêché le préserverait de toute autre position plus éclatante. Après avoir glorieusement rempli ses fonctions épiscopales pendant vingt-deux ans il fut appelé à de plus hautes destinées. Le Pape Damase II étant mort inopinément, les Romains envoyèrent des députés à l'empereur Henri III (1039-1056), le priant de leur donner un Pape. L'empereur convoqua en conséquence à Worms, le 10 décembre 1048, une diète dans laquelle la volonté d'Henri et la voix des princes temporels et spirituels désignèrent Bruno comme chef de la Chrétienté. Bruno se donna toutes les peines du monde pour faire revenir sur cette élection ; mais, l'empereur et les grands persévérant dans leur désir, Bruno demanda trois jours de réflexion, et, après les avoir passés dans le jeûne et la prière, il fit une confession publique de ses fautes, afin qu'à la vue de son indignité on choisît un pontife plus digne que lui de diriger l'Église ; mais le peuple répondit à cet humble aveu par ses larmes et en persévérant dans sa demande. Alors Bruno se déclara prêt à entrer en fonctions, sous la condition que le clergé et le

peuple de Rome seraient unanimes à confirmer sa nomination. Bruno célébra encore la fête de Noël à Toul ; puis, ayant pris toutes les précautions pour que son diocèse fût convenablement administré pendant son absence, il partit pour Rome en habit de pèlerin, accompagné par Éberhard, archevêque de Trèves, Hildebrand et d'autres (1). Son voyage fut un véritable triomphe de l'humilité et de la simplicité, et tant qu'il dura il ne sortit d'autres paroles de ses lèvres que des prières. Non loin de la ville d'Augusta (Augsbourg, ou Turin, ou Aoste, c'est une question), il entendit une voix qui lui répéta les paroles dites autrefois à Jérémie (2), et il en fut singulièrement consolé et encouragé. Toute la population de Rome vint au-devant de lui en habits de fête, chantant des hymnes ; quant à Bruno il s'avançait nu-pieds à travers la foule, suppliant les Romains de faire franchement connaître leur opinion sur sa personne.

A Rome comme à Worms il n'y eut qu'un sentiment. L'archidiacre de l'Église romaine proclama Bruno Pape sous le nom de Léon IX, et le peuple donna trois fois à haute voix son assentiment. Le 2 février 1049 Bruno fut consacré, et le 12 février intronisé. Un de ses premiers actes fut d'ordonner Hildebrand sous-diacre et administrateur des biens du Saint-Siége. Il fallait d'abord reconquérir l'indépendance financière si l'on voulait affranchir le Saint-Siége du joug étranger ; or Léon ne trouva pas un denier de revenu assuré au Saint-Siége ; son évêché de Toul, qu'il conserva jusqu'en 1051, ne lui rapportait pas grand'chose : la fonction de Hildebrand était aussi difficile qu'importante. Le principal souci qu'eut ensuite Léon fut de supprimer la simonie, le concubinat des prêtres, les exactions des nobles et les vices infâmes du peuple. Il convoqua, dans ce but, pour la seconde semaine après Pâques, un synode auquel les évêques de France devaient prendre part. Avant la réunion même du concile Léon visita les églises et les couvents, notamment le mont Cassin, et confirma les priviléges de quelques abbayes. Le synode de Rome confirma les décrets des quatre plus anciens conciles œcuméniques et ceux des Papes antérieurs, renouvela les décisions prises sous Clément II (1) contre la simonie, en y ajoutant cette disposition, spéciale pour Rome, que toutes les femmes qui, dans son ressort, auraient des rapports criminels avec des ecclésiastiques, seraient enregistrées parmi les vassales du palais de Latran. D'autres dispositions concernaient surtout le domicile commun des prêtres et des femmes, le maintien des lois de l'Église sur le mariage, la rentrée régulière de la dîme, et le châtiment des clercs coupables de certaines hérésies (2). Toujours occupé durant tout son pontificat de voyages ayant pour but de poursuivre plus efficacement les réformes qu'il avait entreprises, en les soutenant par sa présence sur les lieux mêmes, Léon tint en divers endroits des synodes, et d'abord à Pavie. De là il traversa le Saint-Bernard et se rendit en Saxe pour y trouver l'empereur et l'accompagner à Cologne. Au commencement de 1049, plusieurs évêques de Brabant et de Lorraine s'étant mis en campagne contre Godefroi, duc de la haute Lorraine, et contre Baudouin, comte de Flandre, Léon IX vint à leur aide et se servit des armes spirituelles contre les adversaires de l'Église ; elles furent efficaces à l'égard de Godefroi. Quant à Baudouin, il fallut

(1) *Voy.* GRÉGOIRE VII.
(2) 29, 11, 12, 14.

(1) *Voy.* CLÉMENT II.
(2) Mansi, XIX, p. 722 sq.

d'abord qu'il fût vaincu par Henri, assisté par les rois d'Angleterre et de Danemark.

Léon, avant de quitter Cologne, nomma l'archevêque de cette ville chancelier de l'Église romaine et cardinal, permit que chaque jour sept cardinaux-prêtres célébrassent le saint Sacrifice dans la cathédrale de Cologne, à l'autel de S. Pierre, donna à l'archevêque la prééminence dans les conciles qui seraient tenus dans son ressort, le pouvoir de couronner les rois de Germanie, et le plaça immédiatement sous la juridiction du Saint-Siége. Il accorda aussi au chapitre de Cologne le droit d'élire l'archevêque, en cas de vacance. De Cologne ou d'Aix-la-Chapelle Léon arriva à la fin d'août à Mayence; mais, comme la campagne dirigée contre Baudouin ne rendait pas possible encore la tenue d'un synode dans cette ville, le Pape le prorogea au milieu d'octobre et se rendit d'abord par Toul à Reims, pour accomplir une promesse qu'il avait faite étant encore évêque. Il voulait visiter le tombeau de S. Remi et assister à la fête de ce saint, en même temps qu'il y présiderait un synode auquel il avait invité les évêques et les abbés de Neustrie, en leur adressant de Toul même une circulaire qui en fixait l'ouverture au 3 octobre 1049, à Reims. Le 29 septembre Léon entra au couvent de Saint-Remi. La fête de ce saint fut solennellement célébrée en présence d'un concours immense de pèlerins de tout l'Occident, et le 3 octobre s'ouvrit le concile, que beaucoup de prélats français, se sentant coupables, avaient essayé d'empêcher par leurs intrigues auprès du roi. Pendant les trois jours que dura ce concile, un des plus importants pour le développement de l'Église gallicane, Léon énuméra les griefs qu'on avait contre cette Église, et exhorta les évêques et les abbés qui se sentaient coupables à le reconnaître publiquement. En effet quelques évêques le firent et résignèrent leurs charges; les évêques de Langres et de Nantes furent déposés; ceux qui, se sentant coupables, n'avaient pas paru, furent excommuniés. Le concile rappela une série de lois de l'Église concernant la simonie, la possession illégale de bénéfices par des laïques, les mariages prohibés, la profanation des églises, les divorces illégaux, les seconds mariages, la violation des vœux monastiques, le service militaire embrassé par des ecclésiastiques, le pillage et l'emprisonnement des pauvres, la sodomie et certaines hérésies.

En quittant Reims Léon passa par Verdun et Metz, consacrant des églises nouvelles, confirmant des couvents. Il arriva à Mayence, où un synode, convoqué par ses soins, prit les mêmes mesures que celui de Reims et trancha quelques difficultés nées entre les prélats. Parti de Mayence Léon traversa les Vosges, se rendit à Strasbourg, passa la forêt Noire, le lac de Constance, laissant partout des marques de sa piété et de son zèle, accordant des priviléges aux églises et aux monastères qui lui en semblaient dignes.

De Reichenau Léon gagna Donawœrth, Augsbourg, revint en Italie, et célébra la fête de Noël à Vérone. Quelques jours après Pâques 1050 il ouvrit à Rome un concile qu'il avait habilement préparé à Reims. Lanfranc s'y justifia de l'accusation d'hérésie; Bérenger de Tours y fut condamné à l'unanimité, en même temps que le Pape lui fit proposer de se rendre à un concile qui devait se réunir en automne à Verceil et d'y présenter sa défense. Le concile prit des mesures sévères contre la simonie et le concubinage des prêtres, tellement prédominant dans le diocèse de Milan que Gui, archevêque de Milan, et Onfroy, son collègue de Ravenne, ne

crurent pouvoir établir autrement leur innocence qu'en venant à Rome à la tête d'une troupe d'hommes d'armes, qui devaient avoir raison des accusations dont ces prélats pourraient être l'objet. Léon prononça, de concert avec le concile, la canonisation de Gérard, évêque de Toul, mort en 994, et ordonna que sa mémoire serait célébrée dans toute l'Église le 23 avril de chaque année.

Après ce concile le Pape se rendit dans la Pouille, et fit prêter serment de fidélité au Saint-Siége et à l'empereur à plusieurs villes; Bénévent, qui persista dans sa révolte, fut frappée d'excommunication, et comme, en même temps, le Pape voulait porter secours au pays contre les Normands, il se hâta d'apaiser certains conflits ecclésiastiques en convoquant des synodes à Sipont et à Salerne. Après un séjour assez court, mais important pour la basse Italie, Léon revint sans avoir pu arracher la Sicile aux infidèles, conclut une alliance offensive et défensive avec les Pisans contre les Sarrasins d'Afrique, et ouvrit, au commencement de septembre, le concile de Verceil. Bérenger n'y parut point. Deux prêtres cependant prirent sa défense, mais avec si peu de succès que sa doctrine y fut condamnée comme celle de Scot Érigène. On y traita également de simonie et de concubinage, questions tristement connexes; Onfroy de Ravenne fut excommunié. Le Pape partit pour Toul, afin d'y procéder à l'exhumation du corps de S. Gérard; une foule de prélats et de peuple se rendit à cette solennité. Léon, comme toujours, mit ses loisirs à profit pour visiter les églises, les couvents, et les combler de grâces et de priviléges. En 1051 il célébra la messe de la Chandeleur, en présence de l'empereur Henri et d'un nombreux concours de prêtres et de prélats, à Augsbourg, où, contre son gré, il accorda à l'empereur la grâce d'Onfroy de Ravenne. A son retour à Rome Léon nomma évêque de Toul, à sa place, Udo, primicier de la cathédrale; il conféra à Hildebrand l'abbaye de Saint-Paul, située sur la route d'Ostie; puis au concile ouvert à Rome, immédiatement après Pâques, et auquel assistèrent un grand nombre de prélats, on examina de nouveau la question de savoir ce qu'il fallait faire de ceux qui, sans avoir pratiqué la simonie, avaient été ordonnés par des évêques simoniaques. On trancha aussi certaines questions de compétence, et on affranchit Édouard, roi d'Angleterre, du vœu qu'il avait formé de faire un pèlerinage à Rome.

Après ce concile les finances du Saint-Siége occupèrent presque exclusivement le Pape pendant assez longtemps. Bénévent revint à l'obéissance; le Pape entra dans cette ville le 5 juillet et y rétablit l'ordre sur un pied nouveau. Mais comme les Normands étendaient de plus en plus leur domination et dressaient de tous côtés leurs batteries pour s'emparer de Bénévent, Léon s'y rendit derechef au printemps de 1052, pour s'entendre avec les habitants, en même temps qu'il noua des négociations avec la cour de Constantinople, afin de mettre un terme à la domination des Normands dans la basse Italie. Lorsque le Pape eut épuisé tous les moyens de persuasion et de bonté, qu'il eut en vain essayé, avec des troupes italiennes, malheureusement aussi lâches que peu nombreuses, de ramener les Normands, par la force, à la condescendance et à la paix, il se tourna vers l'Allemagne, et implora un secours que l'empereur lui promit, mais ne lui accorda pas. En effet le Pape s'était rendu en toute hâte, durant l'été de 1052, en Allemagne, afin de négocier la paix entre l'empereur et

André, roi de Hongrie. Il échoua dans cette négociation, et accompagna à Ratisbonne l'empereur, à qui le manque de vivres avait fait lever le siége de Presbourg. A Ratisbonne le Pape canonisa deux anciens évêques de cette ville, Erhard et Wolfgang. Les deux souverains continuèrent ensemble leur route, traversèrent Bamberg, Tribur, et s'arrêtèrent à Worms, où ils célébrèrent les fêtes de Noël. Ce fut là que le Pape céda à l'empereur l'évêché de Bamberg et l'abbaye de Fulde, et reçut en échange une renonciation à tous les droits de l'empereur sur Bénévent et d'autres villes d'Italie. L'empereur promit en même temps d'envoyer une armée en Italie pour chasser les Normands des possessions du Saint-Siége, et notamment de la province de Bénévent; mais Léon fit la triste expérience du peu de sincérité qu'Henri avait mis dans ses promesses. En effet l'empereur renvoya les troupes qu'il avait réunies pour accompagner le Pape, et il n'y eut que sept cents hommes de bonne volonté, parents et amis de Léon, qui le suivirent, au bout de quelque temps, pour défendre sa cause.

Le Pape, après avoir célébré la messe de la Chandeleur à Augsbourg, traversa les Alpes et descendit à Padoue, où il canonisa trois serviteurs de Dieu, morts depuis longtemps. De là il se rendit à Mantoue, où il avait convoqué un concile lombard pour prendre des mesures contre la corruption du clergé. Cependant quatre évêques de Lombardie s'opposèrent formellement au zèle réformateur du Pape, et ce fut avec peine qu'il parvint à calmer la sédition. Pendant le carême Léon revint à Rome, et durant la semaine de Pâques il présida un synode dans lequel il traita, avec ses collègues de l'épiscopat, des affaires générales de l'Église. De nouvelles complications s'étaient élevées en Orient; l'ambitieux Michel Cérularius y avait renouvelé le schisme grec; on peut lire aux articles CÉRULARIUS et ÉGLISE GRECQUE les efforts du Pape Léon contre cette hérésie et ses fauteurs. Ce synode de Pâques 1053 arrêta aussi que Grado serait désormais la métropole de la Vénétie et de l'Istrie, que la juridiction d'Aquilée se bornerait au diocèse de la Lombardie. En même temps le concile abrogea le décret rendu en faveur du patriarcat d'Aquilée par le synode tenu en avril 1027 à Rome, sous l'empereur Conrad II. Cependant il arrivait sans cesse les plus déplorables nouvelles des dévastations dont les Normands affligeaient la Pouille. Les volontaires allemands étant parvenus à Rome, le Pape leur donna ordre de franchir les frontières de la Pouille; en même temps il rassembla tous les Romains capables de servir et sur lesquels le Saint-Siége avait encore de l'autorité. Les Normands furent excommuniés; Léon se rendit au mont Cassin, et de là, après une entrevue avec le gouverneur grec de la Calabre, Argyre, à Civitella.

La bataille fut livrée, non loin de cette petite ville, le 18 juin 1053. Au premier choc des Normands les Italiens se dispersèrent; les Allemands se battirent comme des lions; toutefois la disproportion des forces ne leur permit pas de remporter la victoire. Léon lui-même fut fait prisonnier, et demeura pendant près de neuf mois à Bénévent entre les mains, d'ailleurs assez douces, des Normands. Cette défaite, et la mort de tant d'amis et de parents qui avaient succombé pour lui et pour l'Église, émurent profondément le Pape. Tant qu'il demeura à Bénévent il ne se mit pas au lit; il dormait couché sur une natte, la tête appuyée sur une pierre; il jeûnait outre mesure, priait des nuits entières, se dépouillait de tout ce qui lui restait en faveur des pauvres, et, au milieu de ces pratiques extraordi-

naires de pénitence et de piété, ne négligeait pas un instant les affaires générales de l'Église.

Des deux cent cinq diocèses que possédait l'Afrique au moment des conquêtes des Vandales et des Sarrasins, il n'en subsistait plus que cinq, et ces cinq diocèses étaient divisés entre eux et se disputaient la prééminence. Dès que le Pape fut instruit de cette situation, il rétablit l'ordre avec autant de prudence que de tact (1). Il continua d'un autre côté les négociations depuis longtemps entamées avec Adalbert, archevêque de Hambourg, que le Pape était disposé à instituer patriarche ou légat de tout le nord de l'Allemagne; mais ce projet échoua, parce qu'Adalbert n'offrait pas les garanties suffisantes de fidélité.

Cependant les forces du Pape s'étaient affaiblies pendant son séjour à Bénévent, qu'il quitta le 12 mars 1054 pour retourner à Rome. Le Normand Onfroy l'accompagna jusqu'à Capoue, d'où le Pape continua son voyage dans la société de l'abbé du mont Cassin. Il descendit au palais de Latran, puis bientôt après se fit porter dans l'église Saint-Pierre, où il passa les derniers jours de sa vie dans le recueillement et les prières les plus ferventes. Il s'endormit saintement dans le Seigneur le 19 avril 1054. Suivant son désir on déposa son corps à côté de l'autel de S. Grégoire Ier. Son tombeau fut témoin de miracles nombreux, comme l'avait été sa vie. La postérité a confirmé tous les éloges que lui donnèrent ses contemporains. L'Église l'honore comme un saint le 19 avril.

Cf. Gfrörer, *Hist. de l'Église*, IV, I, p. 484; Höfler, *les Papes allemands*, t. II, p. 3-214; de La Gournerie, *Rome chrétienne*, t. I, 2, p. 409; Möller, *Hist. du Moyen Age*, p. 479; Döllinger, *Manuel de l'hist. de l'Église*, t. Ier, p. 479; Wibert, *Vita S. Leonis P. IX*; *S. Leonis P. IX Vita, a S. Brunone, Signiensi episc.*; Pagi, *Breviarium*, t. II, p. 327-357.

FRICK.

(1) Mansi, XIX, 657 sq.

LÉON X (JEAN DE MÉDICIS) naquit à Florence le 11 décembre 1475. Il était le second fils du grand-duc de Florence, Laurent de Médicis, surnommé le Magnifique. Jean fit preuve, dès son bas âge, d'une rare application et de talents remarquables, que développa une éducation polie et savante, telle qu'on devait l'attendre d'une famille protectrice des arts et des lettres, qui donna son nom à son siècle. Chalcondyle et Éginent, deux réfugiés grecs, l'initièrent aux beautés de la langue d'Homère; Politien lui enseigna « la langue des dieux, » qu'il parlait avec élégance; Bernard Dovizi, célèbre plus tard sous le nom de cardinal Bibiéna, le forma au savoir-vivre et aux manières élégantes et aisées de la cour. Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et d'autres savants prirent également part à la culture de son esprit. Destiné par son père au sacerdoce, Jean reçut dès l'âge de sept ans la tonsure et la survivance de diverses dignités ecclésiastiques. En 1483 Louis XI, roi de France, le pourvut de l'abbaye de Fontdouce, et, bientôt après, le Pape Sixte IV lui fit don du riche couvent de Passignano; enfin, en 1488, Innocent VIII l'éleva au cardinalat. Cependant avant de recevoir les insignes de cette haute dignité il fut tenu d'étudier, pendant trois ans, la théologie et le droit canon, ce qu'il fit à Pise avec autant de zèle que de succès. Le 9 mars 1492 il fut agréé au collége des cardinaux. Le 8 avril de la même année mourut son père, et cette mort entraîna bientôt une immense catastrophe pour l'Italie en général, et notamment pour Florence et la maison des Médicis. Le cardinal

se rendit à Florence afin de maintenir par sa présence l'autorité et l'influence de sa famille, ce qui était d'autant plus nécessaire que son frère aîné, Pierre, n'était pas l'homme qu'il fallait pour contenir une population de plus en plus difficile et mécontente, au milieu de laquelle un parti, excité par les prédications de Savonarole, se disposait à renverser sa famille. A cette époque Louis Sforza s'était emparé de Milan, et se montrait si peu disposé à avoir égard aux justes exigences de son neveu Galéas, malgré les vives instances de Ferdinand, roi de Naples, qu'il invita Charles VIII, roi de France, à se rendre en Italie pour faire valoir ses droits sur le royaume de Naples comme héritier de la maison d'Anjou. La désunion et la défiance des petits princes italiens facilitèrent l'expédition de Charles VIII, et les peuples d'Italie, entraînés par Savonarole, voyaient en lui l'ange exterminateur que Dieu devait envoyer pour purger la terre sainte.

Dans cette situation Pierre de Médicis crut que ce qu'il avait de mieux à faire était d'entrer en négociations; mais le traité conclu excita le mécontentement des Florentins, une sédition des plus graves éclata, et Charles entra le 17 novembre 1494 à Florence.

Pierre et le cardinal eurent de la peine à s'enfuir à Bologne; ils y furent très-mal accueillis; Jean de Médicis échangea sa robe de pourpre contre le capuchon d'un Franciscain, et trouva un refuge quelques jours après à Castillo, dans la famille des Vitelli. Le cardinal vécut pendant cinq ans, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, chez les anciens amis de sa maison. Il n'osa pas s'arrêter à Rome, n'ayant pu s'entendre avec le nouveau Pape Alexandre VI, qui haïssait la maison de Médicis. A plusieurs reprises il sembla que les Médicis pourraient revenir à Florence, ils cherchaient même à s'y rétablir les armes à la main; mais tout fut inutile : une alliance contractée entre les Florentins et Louis XII leur enleva toute espérance.

Le cardinal, voulant dissiper les noires pensées qui assombrissaient son âme, résolut de quitter l'Italie, d'oublier l'ingratitude de ses concitoyens et d'étudier les mœurs et les institutions des nations étrangères. Il entreprit un voyage littéraire avec neuf amis, et visita les principales villes d'Allemagne, des Pays-Bas et de la France. A son retour en Italie il en trouva la situation politique notablement changée. Après un court séjour à Gênes il se rendit à Rome, où Alexandre lui montra, extérieurement du moins, de la bienveillance. Ce changement de disposition du souverain Pontife, et bien plus encore l'état de Florence, dont le gouvernement n'avait ni prudence ni énergie, dont les finances étaient épuisées, dont la paix était constamment troublée, rendirent aux Médicis l'espérance de reconquérir leur ancienne puissance; mais cette fois encore leur tentative échoua. Les circonstances devinrent plus favorables sous le Pape Jules II. Le cardinal était en très-bonne intelligence avec ce Pontife. Les mesures que prit le cardinal pour préparer peu à peu son retour à Florence n'étaient plus entravées par son frère, qui était mort dans l'intervalle et dont les Florentins avaient toujours redouté l'inquiète ambition et les violentes passions. Jules, ayant pris possession de Pérouse le 12 septembre 1506, remit bientôt après la ville entre les mains du cardinal de Médicis, qui dès lors exerça une immense influence sur les affaires d'Italie. Il fut nommé, sous le titre de légat de Bologne, général des armées du Pape, et toute la direction de la campagne qui devait repousser les

Français d'Italie lui fut abandonnée. Mais, après une série de succès et de revers, la campagne se termina malheureusement pour l'armée pontificale, et le cardinal lui-même fut fait prisonnier dans une bataille près de Ravenne, le 11 avril 1512. Il fut conduit d'abord à Bologne, puis à Milan, et de là il devait être emmené en France, suivant les ordres de Louis XII; mais il fut à temps et à la grande joie du Pape libéré de sa captivité. Il revint à Rome, et les villes, les citadelles, les populations qui rentrèrent bientôt sous la domination du Saint-Siége, trouvèrent un puissant intercesseur dans le cardinal.

Le moment était venu où la maison de Médicis devait reprendre son autorité à Florence. La ligue prit ses intérêts en main, et, grâce à ce concours, le 31 août 1512, le cardinal put rentrer dans Florence : ce fut la fin du règne populaire. Cependant les mécontents continuèrent à conspirer; ils furent découverts à temps et punis comme ils le méritaient.

A la nouvelle de la mort du Pape Jules II le cardinal se rendit à Rome pour prendre part à l'élection; de bruyantes acclamations accueillirent le doyen des cardinaux-diacres lorsqu'il parut à la fenêtre du conclave et s'écria solennellement : « Je vous annonce une grande joie: nous avons un Pape, le vénérable seigneur Jean de Médicis, cardinal-diacre *ad Sanctam Mariam in Dominica*, qui a pris le nom de Léon X. » Aussitôt la foule, le clergé, la noblesse, le peuple en masse se mirent à crier: « Vive Léon! *Palle! Palle!* » On entendait par là les armes des Médicis. On alluma partout des feux de joie, le canon du château Saint-Ange mêla sa voix formidable à des milliers de détonations joyeuses. On saluait l'élection nouvelle comme l'aurore d'un jour calme et paisible, comme une ère de bonheur pour tout homme éminent par le caractère, l'esprit, la science, le talent ou la vertu. Léon X, n'étant encore que diacre, fut ordonné prêtre le 15 mars 1513, le 17 il fut sacré évêque, le 19 il fut couronné.

Son élévation réveilla aussitôt l'émulation de tous les artistes et de tous les lettrés. Chacun se rappela l'accueil gracieux que les hommes de mérite trouvaient auprès du cardinal de Médicis, dont le palais de la place Navone était devenu le rendez-vous de tous les savants et de tous les artistes. A peine intronisé Léon appela le savant Lascaris à Rome pour y restaurer l'étude de la langue et de la littérature grecques. En même temps la grande université romaine, la Sapience, reprit un nouvel essor; le Pape ne recula devant aucune dépense pour former un corps d'enseignement aussi solide que nombreux; aux cours de théologie, de droit civil et de droit canon, se joignirent des cours de médecine, de morale, de logique, d'éloquence, de mathématiques, etc.; car Léon X étendait ses libéralités sur les branches les plus sérieuses de la science, et non pas seulement sur les belles-lettres et la littérature légère, comme on l'en a faussement accusé. Il fit aussi recueillir avec un soin extrême les manuscrits des anciens auteurs grecs et romains, et paya 500 sequins (1), par exemple, les cinq premiers livres des Annales de Tacite, qu'on avait trouvés dans l'abbaye de Corvey, en Westphalie, et qui n'avaient pas encore été imprimés. En un mot Léon voulut que Rome devint la première ville du monde au point de vue de la science, comme elle l'était sous beaucoup d'autres rapports. Raphaël, Michel-Ange, Léonard de Vinci furent les témoins immortels et irrécusables de l'amour de Léon X pour les beaux-arts, la peinture, l'architecture

(1) 6000 francs.

et la sculpture. Il est difficile de nommer tous les hommes d'esprit, de savoir et de génie, que la libéralité du Pape sut attirer autour de lui (1).

On aurait pu croire, en voyant cet élan général de l'esprit humain, que le Christianisme jouirait d'une paix profonde sous le règne de Léon X, et que rien ne viendrait troubler cette ère de calme et de prospérité. Cependant les provinces occidentales de l'Italie s'appauvrissaient de plus en plus sous les charges d'une guerre sanglante, Belgrade tombait sous les coups des Turcs, et la voix de Luther allumait la discorde dans toute l'Allemagne.

Le désir le plus ardent de Léon X eût été sans doute de voir tous les princes chrétiens unis par les liens d'une mutuelle amitié et l'Europe entière jouir des bienfaits de la paix. Les Français furent les premiers à tromper cet espoir. Louis XII, voulant prendre possession du duché de Milan, conclut à Blois, le 15 mars 1513, un traité avec Venise, l'antique rivale de Rome.

Dès que le Pape en eut avis, il chercha de son côté à sauvegarder l'Italie et contracta, le 5 avril 1513, à Malines, une alliance avec Henri VIII, roi d'Angleterre, l'empereur Maximilien et Ferdinand, roi d'Espagne. La guerre éclata; les Français perdirent la bataille de Novare, et Venise subit le châtiment qu'elle avait encouru.

Le 6 avril 1513 Léon ouvrit la sixième session du concile de Latran, qui avait été inauguré par Jules II; les cardinaux schismatiques revinrent en majeure partie à l'obéissance, le conciliabule de Pise fut dispersé, la légalité du concile de Latran proclamée. Louis XII lui-même crut utile de se réconcilier avec le Pape. Au milieu de son infatigable activité, Léon ne perdait pas de vue le double but politique auquel il voulait arriver par-dessus tout, c'est-à-dire d'une part la délivrance de l'Italie du joug des étrangers, et d'autre part la consolidation de la puissance temporelle du Saint-Siége, fondée sur l'équilibre européen. Aussi ce fut avec un vif chagrin qu'à la mort de Louis XII (1er janvier 1515) il vit François Ier reprendre le dessein de conquérir le Milanais. Léon se hâta de signer un traité d'alliance défensive et offensive avec l'empereur et le roi d'Espagne; la guerre éclata, et la solution de la campagne nouvelle allait dépendre du succès avec lequel les Suisses confédérés résisteraient aux Français. Ils perdirent la bataille de Marignan (septembre 1515), et depuis cette défaite les Suisses n'ont plus jamais pu acquérir aucune influence en Italie. Si les Français avaient promptement mis à profit leur victoire, ni la Toscane, ni les États de l'Église n'auraient pu leur opposer une grande résistance, et les Espagnols se seraient difficilement main-

(1) Citons rapidement : MACHIAVEL, BEMBO (cardinal), SADOLET (secrétaire du Pape), MARC MUSURUS (archevêque de Malvoisie), ALDE MANUCE (imprimeur), ZACHARIE CALLIERGI (éditeur de Pindare et de Théocrite), FAVORINUS (bibliothécaire de Léon X), FORTEGUERRI (philologue), BALZANI, BÉROALD LE JEUNE (éditeur de Tacite), THÉSÉE AMBROSIO (orientaliste), AGACIO GUIDACERIO (hébraïsant), SANTÈS PAGNI (traducteur des *Livres saints*), ACCOLTI (poëte), ALEMANNI (philologue), ARIOSTE, ARSILLI, AUGURELLO, BARABALLO de Gaëte, BERNI (poëte), BRANDOLINI, BRAZZANO, FLAMINIO, FOLENGI (poëte), FRACASTOR (médecin et poëte), GORIZIO, MARONI, MOLTZA (poëte), MOZZARELLO, NAVAGERO, GUERNO, RACELLAI (poëte, parent et nonce de Léon X en France), SANNAZAR (poëte), SILVESTRI, TRISTINO (poëte et ambassadeur), VIDA (poëte, évêque d'Albe), CÉLIO CALCAGNINI (astronome), FEDRA INGHIRAMI (poëte, orateur et conservateur de la bibliothèque du Vatican), PHILIPPE BÉROALD, ZÉNOBIO ACCIADUOLI et JÉRÔME ALÉANDRE (bibliothécaires du Vatican), GABRIEL MÉRINO et FRANÇOIS PAOLOSO (professeurs de musique sacrée, devenus l'un archevêque de Bari, l'autre archidiacre). Voir la *Biogr. univ.*, qui parle de tous ces hommes plus ou moins célèbres. (*Note du Traducteur.*)

tenus à Naples. Léon, craignant ces résultats probables, s'empressa de sortir de cette situation critique en entamant des négociations avec François Ier.

Il se rendit personnellement auprès du roi de France, à Bologne, contre le gré des cardinaux. Là les deux souverains conclurent le concordat (1) qui abolit la Pragmatique Sanction (2). Léon fut obligé de renoncer à Parme et à Plaisance ; cependant il parvint à déterminer le roi de France à revenir sur ses pas, et le Pape se maintint lui-même dans la possession intégrale de ses États. On a reproché au Pape de n'avoir pas tenu la parole qu'il avait donnée à François Ier, lorsqu'au printemps 1516 Maximilien s'avança en Italie pour chasser les Français de Milan. Ce reproche est loin d'être fondé, et l'histoire (3) a établi la parfaite innocence de Léon X à cet égard.

Si, d'un côté, Léon cherchait à maintenir et augmenter les États de l'Église, ce qui l'obligea à faire la guerre aux seigneurs qui avaient établi leur domination personnelle dans certaines villes des États de l'Église, ou qui, comme le duc d'Urbin, manquaient, au moment décisif, à la fidélité qu'ils devaient au Pape en qualité de vassaux, d'un autre côté Léon mettait de l'orgueil à agrandir la puissance de la maison de Médicis. Il nomma son plus jeune frère, Jules de Médicis, archevêque de Florence ; son neveu, Laurent de Médicis, duc d'Urbin, fut mis à la place de Rovère, neveu de Jules II, et la puissance des Médicis sur la Toscane fut fortifiée par des lois et des alliances. Cet orgueil de famille suscita de nombreux ennemis au Pape. La maison du cardinal Pétrucci devint le foyer des haines les plus vives contre le souverain Pontife. Ce cardinal avait résolu, pour venger son frère chassé de Sienne, d'assassiner ouvertement le Pape dans un consistoire. Le courage lui manqua, mais sa volonté criminelle demeura la même. Il gagna un chirurgien du Pape et en obtint la promesse qu'il tuerait le souverain Pontife, soit en le traitant d'une fistule dont Léon souffrait, soit en l'empoisonnant à table ; mais la conjuration fut découverte. Pétrucci et Vercelli, le chirurgien, furent mis à mort ; plusieurs cardinaux furent dépouillés de leur dignité, parce qu'ils avaient connu le complot sans le dénoncer. Quelques jours plus tard, le 26 juin 1517, Léon, sentant la nécessité de fortifier son parti et voulant en même temps rehausser la dignité de l'Église, nomma trente et un cardinaux, tous remarquables par leur intelligence, leur naissance, leur rang, leur expérience et leur savoir, et cette mesure fut une des causes principales du repos et du bonheur du reste de sa vie, comme de la gloire et de l'éclat de son règne.

A la même époque le Pape résolut de réaliser deux grandes entreprises qui, depuis le commencement de son pontificat, planaient devant ses yeux : c'était, d'une part, d'armer les princes chrétiens contre les Turcs, qui se montraient, sous Sélim II, plus formidables que jamais ; d'autre part, d'embellir Rome et de terminer avant tout la construction de l'église Saint-Pierre. Léon X fit à cet effet proclamer dans toute l'Europe un armistice de cinq années, cherchant, par sa correspondance et l'influence de ses habiles ambassadeurs, à convaincre les princes, à conquérir l'opinion des grands du monde, et ses efforts parurent pendant un certain temps devoir être couronnés de succès. Cependant, comme son trésor était épuisé, que ses domaines privés étaient chargés de dettes, et qu'il fallait des ressources pour réaliser son double

(1) *Voy.* CONCORDAT.
(2) *Voy.* FRANCE.
(3) *Vie de Léon X.*

projet, il fit publier en 1516 une indulgence dont le produit, c'est-à-dire les aumônes qui en résulteraient, devait être consacré à l'achèvement de l'église Saint-Pierre. La prédication de cette indulgence par Albert (1) et par Tetzel (2) provoqua l'opposition de Luther (3), dont les thèses mirent le feu à des matières inflammables depuis longtemps entassées. Nous n'avons pas à nous inquiéter de savoir si, comme on l'a dit, Luther, dans le cas où il eût été Pape à la place de Léon X, aurait victorieusement défendu l'Église contre un ennemi bien autrement dangereux que ne l'était alors le moine de Wittenberg. Dans tous les cas, il est faux de prétendre, comme on l'a fait souvent, que, dans l'origine, on n'attacha à Rome aucune importance à ce qui se passait alors en Saxe. Les thèses de Luther étaient à peine connues à Rome que Léon écrivit (13 février 1518) à Gabriel, promagister des moines augustins de Venise, pour le charger d'éteindre l'incendie fomenté par Luther; « car, disait-il, rien ne me paraît aussi dangereux que le retard. » Gabriel devait, en sa qualité de supérieur de l'ordre auquel appartenait Luther, lui prescrire le silence. Cependant le Pape ne lui donnait pas encore d'instructions précises à cet égard. Après avoir voulu d'abord que Luther vînt en personne se défendre à Rome, Léon, déterminé par diverses considérations, renonça à cette pensée et permit qu'on entendît la défense de Luther en Allemagne, ce dont il chargea le cardinal Caïetan (4). La réconciliation n'ayant pu se faire à Augsbourg, le Pape transféra la mission de Caïetan à Miltitz, qui obtint en effet des deux principaux adversaires, Luther et Tetzel, la promesse qu'ils garderaient désormais le silence. Mais cette paix apparente s'évanouit à la suite de la dispute de Leipzig, et Luther, n'écoutant ni Staupitz, ni Spalatin, ni personne au monde, ne s'arrêta plus dans la guerre qu'il avait déclarée au Pape et à l'Église. Ce fut alors (15 juin 1520) que Léon lança contre Luther une bulle d'excommunication. Luther, après avoir révoqué en doute l'authenticité de la bulle pendant quelque temps, finit par la brûler (1) publiquement (10 octobre 1520). Léon, se tournant du côté de l'empereur Charles-Quint (2), mit le Saint-Siége et l'Église sous sa sauvegarde, et envoya Jérôme Aléander (3) en qualité de nonce en Allemagne, pour y combattre l'hérésie de Luther et de ses partisans. Mais ni l'excommunication fulminée contre Luther, ni le recès de la diète de Worms du 26 mai 1521, ne purent rétablir l'ordre et l'union pour longtemps brisés par l'hérésiarque.

En même temps que le Pape était occupé de ces conflits purement ecclésiastiques, les affaires politiques exigeaient également son attention. Il voyait avec inquiétude, à côté de la France, l'Autriche se consolider comme seconde grande puissance de l'Europe. Déjà Maximilien n'avait rien négligé pour exalter la maison d'Autriche en demandant au Pape que son neveu, le jeune roi d'Espagne, Charles, fût investi du royaume de Naples et revêtu du titre de roi des Romains. François Ier, de son côté, cherchait à miner ce plan, auquel Léon lui-même ne prêtait guère les mains. Maximilien étant mort le 12 janvier 1519, la lice fut ouverte entre Charles et François, et tous deux briguèrent la dignité impériale. Léon n'était favorable à aucun des compétiteurs, persuadé qu'il était que le choix de l'un ou de l'autre de

(1) *Voy.* ALBERT.
(2) *Voy.* TETZEL.
(3) *Voy.* LUTHER.
(4) *Voy.* CAÏETAN.

(1) *Voy.* ECK.
(2) *Voy.* CHARLES-QUINT.
(3) *Voy.* ALÉANDER.

ces princes mettrait en danger la liberté de l'Europe, l'indépendance du Saint-Siége et la paix de l'Italie. Toutefois Charles-Quint l'emporta et fut élu empereur d'Allemagne le 5 juillet, et désormais la puissance de l'Autriche contrebalança la puissance de la France, jusqu'alors prépondérante. La dignité impériale inspira à Charles-Quint des prétentions à l'autorité souveraine sur l'Italie, au moins sur la Lombardie, et la guerre ne tarda pas à éclater à ce propos. Léon chercha encore pendant quelque temps à profiter habilement de la situation, sans se prononcer entre les partis; mais, placé entre deux puissances incomparablement supérieures, du moment qu'elles entraient en lutte, il ne pouvait plus rester neutre. Le Pape devait tenir infiniment à recouvrer Parme et Plaisance; la promesse que lui faisait Charles-Quint de placer un Italien à Milan devait lui plaire; enfin la situation religieuse et politique de l'Allemagne devenait un motif de rapprochement naturel entre le Pape et l'empereur. Il ne fallait plus qu'une occasion pour décider la rupture entre Rome et la France, et elle se trouva dans la malheureuse invasion de Reggio. Les armes impériales et papales furent heureuses en Italie. Un des plus proches parents du Pape, son cousin, le cardinal Jules de Médicis, entra personnellement en campagne et parut à Milan en vainqueur; Parme et Plaisance furent reconquis, les Français repoussés; le Pape allait nécessairement exercer une immense influence sur le nouveau souverain de Milan. Le moment était des plus critiques; une nouvelle politique était inaugurée, un grand mouvement se préparait dans l'Église. Léon pouvait se flatter de diriger l'une, d'arrêter l'autre; il était encore assez jeune pour espérer profiter complétement de la situation. Destinée trompeuse des hommes! espérances vaines! Léon se trouvait dans sa villa Malliana lorsqu'on lui apporta la nouvelle de la prise de Milan. Il s'abandonna à la joie qu'inspire le succès; il vit avec plaisir les réjouissances que préparaient ses gens pour célébrer la victoire obtenue; il demeura au milieu d'eux longtemps dans la nuit, allant d'un ardent feu de cheminée (on était en novembre) à la fenêtre entr'ouverte du salon. Fatigué déjà, mais transporté de joie, il revint à Rome, où, pendant trois jours, il y eut des réjouissances publiques. Un catarrhe que le Pape avait gagné à la campagne prit rapidement un caractère dangereux. Le dimanche 1er décembre 1521, au matin, Léon X dirigea les yeux vers le ciel, croisa les mains, murmura quelques pieuses paroles, retomba sur son coussin et mourut : le catarrhe l'avait étouffé. Il avait achevé sa quarante-sixième année, et régné huit ans, huit mois et dix-neuf jours.

Jamais mort d'un Pape n'excita une désolation aussi universelle. Le peuple, dans la première explosion de sa douleur, s'empara de son échanson et l'accusa d'avoir empoisonné son maître; mais aucune preuve ne vint confirmer l'accusation.

Si l'on considère tout ce qui se fit sous ce pontificat, on est tenté de croire qu'il dura un demi-siècle. Les jugements portés sur Léon ont été divers, comme tous ceux dont les grands hommes sont l'objet. Au tribunal impartial de l'histoire, Léon apparaîtra toujours comme un prince animé des meilleures intentions, instruit, éclairé, malheureusement trop superficiel au point de vue chrétien et trop passionné pour les lettres et la science purement humaines. Du reste, son caractère demeure hors de toute atteinte, et sa vie privée fut aussi pure que digne d'un chef de l'Église.

Cf. Audin, *Vie du Pape Léon X;*

Roscoë, *Vie et règne du Pape Léon X;* Ranke, *les Papes romains, leur état aux seizième et dix-septième siècles*, t. I, Berlin, 1844; de La Gournerie, *Rome chrétienne;* Smet, *Hist. des Papes*, 3 petits vol.; Riffel, *Hist. chrét. des temps modernes*, t. I; *Petri Bembi, cardinalis, Epistolarum Leonis decimi, Pontificis Maximi nomine scriptarum libri sexdecim.*

FRICK.

LÉON XI, né à Florence, de la famille des Médicis, succéda à Clément VIII. Il était archevêque de Florence. Grégoire XIII l'avait élevé au cardinalat; son prédécesseur immédiat, Clément VIII, le chargea d'une mission des plus difficiles en l'employant comme médiateur entre les rois d'Espagne et de France. Il réussit si bien qu'il fut accueilli, à son retour à Ferrare, avec une allégresse universelle. Quoique le roi d'Espagne eût protesté d'avance contre l'élévation du cardinal, il fut élu Pape par les cardinaux placés sous l'influence française, le 1er avril 1605.

Les lettres dans lesquelles le cardinal du Perron apprit à Henri IV ce succès inespéré marquent la joie la plus vive. Elle fut courte. Léon ne survécut que vingt-six jours à son élection. D'après Platina il serait mort à la suite d'un refroidissement; d'après d'autres, et suivant Ranke, la pensée de sa dignité et le sentiment de la difficulté de sa charge auraient complétement écrasé la vie languissante et épuisée du vieillard.

Cf. Ranke, *les Papes romains*, etc.; Platina, *de Vitis Pontificum.*

FRICK.

LÉON XII (ANNIBAL-FRANÇOIS-CLÉMENT-MELCHIOR-NICOLAS DELLA GENGA) naquit le 22 août 1760 au château della Genga, dans le diocèse de Spolète, montra de bonne heure un esprit très-vif, et acquit de solides connaissances, grâce à son application et à son étonnante mémoire, au collége Campana d'Osimo, puis au collége Picéno et à l'Académie ecclésiastique de Rome. Il fut ordonné prêtre le 14 juin 1783, et attira bientôt sur lui l'attention du Pape Pie VI, qui le nomma un de ses camériers secrets. En 1790 il prononça dans la chapelle Sixtine, devant le Pape et le sacré collége, l'oraison funèbre de l'empereur Joseph II, et excita l'admiration générale par son éloquence et l'habileté avec laquelle il avait su dire la vérité sans blesser le cabinet autrichien. En 1793 le Pape nomma della Genga archevêque de Tyr, et, l'année suivante, nonce à Cologne, en remplacement de Pacca. Il entra en cette qualité, le 18 septembre 1794, à Augsbourg, et s'y arrêta assez longtemps, parce qu'à cette époque déjà Cologne et les provinces du Rhin étaient occupées par les troupes françaises; il sut y gagner tous les cœurs. Bienveillant envers chacun et toujours digne, sérieux sans orgueil, ami et protecteur éclairé des arts, d'une sérénité parfaite, plein d'esprit et de répartie en société, sans toutefois se permettre jamais une plaisanterie blessante ou déplacée, sévère observateur des devoirs que lui imposaient sa vocation et sa situation; se retirant de toute occasion de distraction publique dès que sa dignité semblait pouvoir être compromise, mais assidu partout où sa présence pouvait servir à l'édification; familier avec les savants et les artistes, sans avoir égard à leur religion; plein de miséricorde et de générosité envers tous ceux qui réclamaient son secours; évêque dans toute la rigueur du terme; homme d'État prudent et avisé; condescendant quand la conscience et les convenances le permettaient, tenant rigoureusement au droit quand le bien de l'Église et de son souverain lui en faisait un devoir, — il conquit l'estime et le respect de tous ceux qui eurent l'occasion de le

connaître. Il était non-seulement honoré, mais aimé et admiré par l'électeur Clément-Wenceslas, par l'électeur de Bavière, Charles-Théodore, et par tous les princes voisins. Lorsqu'en 1796 les Français s'approchèrent d'Augsbourg le cardinal eut le temps de se retirer, et il se rendit à Dresde sur l'invitation de l'électeur de Saxe, Frédéric-Auguste. Cependant il put, la même année, revenir à Augsbourg. Mais de plus tristes événements se préparaient. Pie VI fut fait prisonnier, l'État de l'Église fut converti en république; les biens de della Genga furent confisqués; sa mère et sa sœur tombèrent aux mains des Français, et lui-même ne touchant plus rien ni de la chambre apostolique, ni de ses propres revenus, fut réduit à une situation des plus précaires. Lorsque plus tard le général Moreau pénétra en Souabe et s'empara d'Augsbourg, della Genga se rendit à Vienne, où l'empereur François le traita de la manière la plus honorable. De Vienne il retourna en Saxe et à Augsbourg. Pie VII étant monté sur le trône, della Genga revint à Rome pour rendre hommage au Pape et prendre le repos nécessaire à une santé fatiguée par tant d'épreuves, mais ce repos ne fut pas long. La situation de l'Église devint de plus en plus déplorable en Allemagne; les évêchés vaquèrent les uns après les autres; les couvents se fermèrent; les églises et tous leurs biens furent précipités dans le gouffre de la sécularisation. Nul homme ne semblait plus propre que della Genga à régler des affaires si tristement compliquées. Aussi, en 1805, le Pape Pie VII l'accrédita en qualité de nonce extraordinaire à la diète germanique de Ratisbonne; mais tous les efforts du nonce furent inutiles: les cabinets ne songeaient qu'à eux-mêmes. Frédéric I[er], roi de Wurtemberg, seul, habitué à agir de son chef, était disposé à conclure une convention avec le Saint-Siége. Della Genga se trouva, en effet, à Stuttgard le 25 septembre 1807, et les conférences marchaient heureusement lorsque le nonce déclara, d'une manière inattendue, le 1[er] novembre, qu'il avait reçu de Rome de nouveaux ordres qui l'obligeaient à considérer ses pouvoirs comme expirés, à rompre toute négociation et à se rendre sans délai à Paris. Là il devait, de concert avec les cardinaux Caprara et de Bayane, traiter des affaires du Saint-Siége avec l'empereur Napoléon; mais les conférences furent bientôt interrompues, et della Genga dut quitter Paris.

Revenu en Italie, il y fut considéré comme prisonnier d'État, et, tandis que Pie VII languissait dans la captivité, della Genga se fixa dans la paroisse abbatiale de Monticelli, au diocèse de Fabriano.

Au moment de la Restauration della Genga fut chargé de saluer Louis XVIII, au nom de Pie VII, et de lui remettre une lettre de félicitation. Cette mission mécontenta le cardinal Consalvi (1), qui était accrédité à Paris auprès de tous les souverains qui s'y trouvaient, et il laissa percer son mécontentement d'une manière peu digne. Della Genga tomba malade à la suite de ce conflit et fut ainsi empêché d'assister au congrès de Vienne. En 1816 della Genga devint premier cardinal-prêtre et évêque de Sinigaglia; en 1820 il fut nommé vicaire de Sa Sainteté, fonction qui comprend l'administration spirituelle de Rome. Il devait, contre son gré, être revêtu d'une dignité encore plus haute.

Pie VII mourut le 20 août 1823, et della Genga fut élu son successeur, sous le nom de Léon XII, à la grande joie de Rome et de toute la Chrétienté, le 28 septembre 1823.

(1) *Voy.* CONSALVI.

Un des premiers actes de son pontificat fut le rétablissement de l'ancienne et belle coutume, qu'avait autrefois introduite Grégoire le Grand, de dresser tous les jours une table pour douze pauvres dans une salle de son palais. Le Pape nomma, pour l'assister dans le gouvernement de l'Église, le cardinal-diacre Somaglia secrétaire d'État, et le cardinal Zurla vicaire général de Rome. Il confirma tous les autres fonctionnaires dans leurs places. Malheureusement le Pape, presque toujours languissant, tomba si dangereusement malade qu'on fut obligé de lui administrer le saint Viatique et qu'on désespéra de sa guérison. Cependant Dieu en ordonna autrement. Léon se rétablit peu à peu et déploya aussitôt une prodigieuse activité. Le 6 mars 1824 il conclut avec le baron de Reden, ambassadeur du roi d'Angleterre, en sa qualité de roi de Hanovre, un concordat (1). Le 3 mai de la même année le Pape publia une encyclique adressée à tous les patriarches, primats, archevêques et évêques de la catholicité, dans laquelle il leur rappelait diverses obligations et les exhortait spécialement à s'opposer de tout leur pouvoir à l'envahissement de l'indifférentisme et aux empiétements des sociétés bibliques. Le 27 mai 1824 il annonça par une bulle le jubilé prochain. On avait en vain voulu détourner le Pape de ce projet, et le succès prouva qu'on avait eu d'inutiles appréhensions. Le nombre des pèlerins qui affluèrent à Rome fut considérable; mais, voulant mettre le jubilé à la portée de tous les fidèles et leur permettre de puiser au trésor commun des grâces de l'Église, Léon promulgua, le 25 décembre 1825, une bulle qui étendait le jubilé à toute la Chrétienté.

La basilique de Saint-Paul, sur la route d'Ostie, ayant été brûlée, le Pape désira la rétablir, et publia, le 15 janvier 1825, une touchante encyclique adressée à tous les évêques du monde catholique, dans laquelle il leur exprimait la confiance qu'il avait que les fidèles coopéreraient généreusement à la réalisation de sa pieuse entreprise.

Il faut compter parmi les décrets les plus importants de Léon XII le remarquable édit qu'il publia le 13 mars 1825 contre les francs-maçons (1) et les carbonari. Ce document, plein de fermeté et de charité, rappelle tout ce que les Papes, en diverses circonstances, avaient publié et ordonné sur l'objet en question.

Si on lit la note que le cardinal Caprara transmit, le 18 août 1803, pour se plaindre de M. de Talleyrand, note qui ne fut point annulée par Léon, on comprend combien est injuste le reproche d'après lequel le Saint-Siége n'aurait fait aucune protestation contre les Articles organiques, publiés à Paris en 1801 en même temps que le Concordat. De même que jamais le Pape ne perdit de vue les intérêts de l'Église de France, de même il suivit avec une sollicitude paternelle les affaires de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, et y pourvut par sa bulle du 11 avril 1827, *Ad Dominici gregis custodiam*. Mais il fut surtout occupé, comme l'avaient été ses prédécesseurs et leurs ministres, Consalvi et Somaglia, du sort réservé au bill d'émancipation des Catholiques anglais. Ce qui arrive après la mort d'un Pape appartient d'ordinaire à l'histoire du pontificat suivant; mais Léon travailla si activement à ramener les Anglais dans les voies d'une légalité plus juste et plus modérée à l'égard des Catholiques qu'on peut déposer l'acte de leur émancipation comme une couronne due à sa mémoire sur la tombe

(1) *Voy.* Hildesheim.

(1) *Voy.* Francs-Maçons.

de ce Pape. Le 18 juin 1827 le Saint-Siége conclut un concordat avec les Pays-Bas, concordat auquel Rome du moins demeura fidèle. Le résultat des négociations que Léon XII fit poursuivre avec les cabinets de Vienne, de Saint-Pétersbourg et de Berlin, fut également heureux pour l'Église.

Mais sa sollicitude ne se borna pas aux besoins religieux de l'Europe; il protégea activement l'œuvre des missions étrangères et ramena quelques Églises schismatiques d'Asie à une union vivante et solide avec le Saint-Siége. Lorsque les colonies espagnoles se séparèrent de la mère-patrie et se constituèrent en république, Léon XII, cédant au désir qu'elles lui en manifestèrent, leur accorda, dans un consistoire de juin 1827, des pasteurs légitimes, et travailla à guérir ainsi les plaies encore saignantes de ces malheureuses Églises. Il répondit de même aux vœux de don Pédro, empereur du Brésil. Il fut moins heureux dans la tentative qu'il fit pour éteindre les restes du schisme janséniste dans les Pays-Bas (1).

Il était naturel qu'au milieu de tous ces travaux apostoliques l'Italie eût une part principale. Léon XII introduisit une réforme salutaire dans l'administration des États romains, dans la marche de la procédure civile et dans les taxes judiciaires. A dater du 1er janvier 1826 il diminua d'un quart l'impôt foncier, abolit divers impôts onéreux, érigea des hôpitaux, destina chaque année des sommes considérables aux travaux publics, et réalisa le plan projeté par Pie VII en fondant l'ordre des Sœurs hospitalières, chargées, comme en France, du soin des malades; il appela également les Dames du Sacré-Cœur de Paris, pour leur confier l'éducation des jeunes filles de l'aristocratie romaine, et les Frères de la Doctrine chrétienne, destinés à l'enseignement des enfants des classes populaires. Les Juifs eurent à se louer de son humanité et de sa sage tolérance; il fit, en 1825, élargir leur quartier dans Rome et en augmenta la salubrité. Il prit aussi d'excellentes dispositions relatives aux études. Il rendit le Collége romain aux Jésuites, qui en avaient été bannis pendant cinquante-quatre ans, et leur assura, outre la bibliothèque et l'obsevatoire qu'il mit à leur disposition, un revenu annuel de 12,000 scudi. Il constitua complétement le système de l'enseignement et de l'instruction primaire. La bulle promulguée à cet effet, le 28 août 1824, est un document remarquable de la prévoyance et de la sagesse de ce Pape, et de son amour de la science et du progrès. Non-seulement l'organisation décrétée par Léon subsiste encore, mais elle a été adoptée comme modèle dans d'autres États. Cette constitution sur le système d'éducation, de même que la bulle de circonscription de l'évêché de Bâle, du 7 mai 1828, ont été imprimées en supplément dans l'ouvrage d'Artaud de Montor : *le Pape Léon XII*.

Ce Pape mourut le 10 février 1829. Son court pontificat fut tellement rempli que sa mémoire vivra dans les annales des Papes les plus glorieux et sera bénie par toute la postérité.

Cf. Athanase, *Gazette théologique de Benkert*, t. I, p. 1; Artaud de Montor, *le Pape Léon XII;* de La Gournerie, *Rome chrétienne;* Alzog, *Hist. universelle de l'Église*, traduite par I. Goschler, 3e édit., t. III, p. 460, § 400; Reyscher, *Recueil des Lois du Wurtemberg*, introduction du t. X.

FRITZ.

LÉON L'ARMÉNIEN. *Voyez* IMAGES (*controverse des*).

LÉON L'ISAURIEN. *Voyez* IMAGES (*controverse des*).

LÉON VI, surnommé par ses flatteurs

(1) *Voy.* JANSÉNISME.

le Sage ou *le Philosophe*, fils et successeur de l'empereur Basile le Macédonien, régna de 886 à 911, année de sa mort. Au moment où il monta sur le trône de nombreux barbares, hongrois, bulgares et sarrasins, menaçaient l'empire grec. En vain Léon chercha à s'en débarrasser; n'y pouvant parvenir il appela les Turcs à son secours; ceux-ci pénétrèrent en Bulgarie, mirent tout à feu et à sang, firent un immense butin et d'innombrables prisonniers, qu'ils vendirent à Léon. En se servant des armes de ces barbares il leur ouvrit le chemin de Constantinople, qu'ils conquirent plus tard. Un fait qui subsiste à l'honneur de ce prince, ce fut d'avoir chassé de Constantinople le patriarche Photius, cet astucieux intrus qui s'était attribué le siége du patriarche Ignace, grâce aux intrigues d'une cour dépravée. Il avait été, il est vrai, déposé comme usurpateur par le Pape Nicolas I[er] et par le huitième concile œcuménique de Constantinople; mais, après la mort d'Ignace, il s'était de nouveau violemment emparé du siége patriarcal et avait été frappé d'une bulle d'excommunication du Pape Jean VIII. Enfin l'autorité de Léon VI, qui nomma son frère Étienne au patriarcat de Constantinople, expulsa définitivement le rusé Photius (1). Un de ses successeurs, le patriarche Nicolas le Mystique, excommunia Léon VI, parce que, contrairement à la défense de l'Église grecque, il s'était remarié pour la quatrième fois; l'empereur, de son côté, déposa le patriarche. Léon cherchait à se donner les apparences d'un savant, quoiqu'il ne fût guère plus instruit que prévoyant en politique; au lieu de défendre l'empire il s'occupait à écrire de médiocres discours. Baronius en a signalé trente-trois parmi les manuscrits du Vatican, et quelques-uns ont été publiés par Combéfis, Savil, Maffèi et Gretser; ils se rapportent aux principales fêtes de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, et à celles de plusieurs saints, par exemple de S. Jean Chrysostome. Léon acheva la collection des lois commencée par son père et composée de traductions grecques du code de Justinien, d'extraits des commentaires des jurisconsultes sur ce code, de lois des empereurs postérieurs, de sentences des Pères de l'Église et de décrets des conciles. Cette collection fut appelée Βασιλικαὶ διατάξεις, ou simplement Βασιλικά, *Basiliques*. Fabrotti les a traduits et publiés en 1747, à Paris, en grec et en latin, 7 vol. in-fol. Léon y ajouta des *Novellæ Constitutiones*, comme correction de diverses innovations introduites par Justinien.

Parmi les écrits originaux de Léon, celui qui excita le plus d'intérêt fut son livre sur l'*Art de la Guerre*, publié par Meursius, à Leyde, 1612. Il renferme les ordres de bataille de son temps, et le plan suivant lequel les Hongrois et les Sarrasins devaient être battus. On a aussi de lui un écrit adressé à Omar sur la vérité de la religion chrétienne et les erreurs des Sarrasins (il se trouve dans la *Bibliotheca PP. Lugdun.*, t. XVII); de plus un poëme sur le dernier jugement, des prédictions sur la destinée de Constantinople, publiées par George Codinus dans son ouvrage *de Imperatoribus Constantinopolitanis*, Paris, 1655.

DUX.

LÉONARD (S.) fut le fondateur du couvent de Noblac (*Nobiliacense*), situé à quatre lieues de Limoges, qui reçut plus tard le nom d'abbaye de Saint-Léonard et fut changé en un chapitre de Chanoines réguliers (1). La biographie de S. Léonard, écrite peu après sa mort, a été perdue; la plus ancienne,

(1) *Voy.* ÉGLISE GRECQUE.

(1) Mabill., *Annal. Bened.*, I, p. 79.

qui existait encore au commencement du onzième siècle, avait probablement été rédigée par Jordan de Laron, prieur de Saint-Léonard, plus tard évêque de Limoges; on en trouve l'abrégé dans Vincent de Beauvais (1). Suivant cette biographie, en somme digne de foi, Léonard était d'une ancienne famille franke; ses parents jouissaient d'une haute considération et remplissaient de grandes charges à la cour de Clovis Ier. Mais Léonard, touché des vérités du Christianisme et obéissant à l'appel de la grâce, résolut de renoncer aux espérances mondaines les plus séduisantes, et de changer le service d'un roi terrestre contre celui d'un maître immortel. Il se rendit auprès de S. Remy, et fit sous sa direction de tels progrès dans la vertu que sa renommée s'étendit bientôt dans toutes les Gaules. Craignant d'être rappelé à la cour ou d'être revêtu de la dignité épiscopale, attiré en même temps par son amour pour la solitude, il se retira secrètement auprès de S. Maximin, abbé du couvent de Micy (*Miciacense*), fondé en 508 par S. Euspicius, à deux lieues d'Orléans, plus tard Saint-Maximin ou Mesmin (2), et il s'y consacra encore plus spécialement à Dieu par des vœux solennels. Après la mort de S. Maximin, en 520, il abandonna ce couvent, parcourut le Berry, annonçant le Sauveur partout où il trouvait des idolâtres, parvint en Aquitaine et se fixa dans le bois de Pauvain, à quatre lieues de Limoges, tandis que son frère, S. LIPHARD, fondait près de Meung, sur la Loire (*Medunum*), un couvent qui, en 1086, devint un chapitre de Chanoines réguliers. La vénération dont il jouissait auprès du roi fit obtenir à S. Léonard une grande portion de ce bois; il y bâtit une chapelle en l'honneur de la sainte Vierge et y mena une vie austère et complétement ignorée. Mais, au bout d'un certain temps, il se sentit pressé du désir d'annoncer la vérité divine aux habitants des environs, et de s'intéresser, comme il l'avait déjà fait étant dans le monde, à la cause des prisonniers. Un grand nombre de ceux qu'il délivra ainsi et qu'il convertit, se joignant à d'autres âmes avides du salut, vinrent le rejoindre dans son désert pour se soumettre à sa direction. Il les accueillit avec bienveillance, les soigna comme un père et les conduisit dans les voies de la perfection. C'est ainsi que naquit le célèbre couvent de Noblac. Léonard acheva sa sainte vie vers 559. Parmi les vertus qui le caractérisaient on remarquait son amour pour les pauvres, son zèle pour la gloire de Dieu et le salut du prochain, notamment des prisonniers, en faveur desquels il avait obtenu de la clémence royale divers priviléges. On lui attribue une foule de miracles opérés avant et après sa mort, de merveilleuses délivrances de captifs, le salut de la reine dans une couche dangereuse; de là vient que les prisonniers et les femmes en couches l'invoquent spécialement. Le culte de ce saint se répandit au loin; l'Angleterre et l'Allemagne bâtirent des églises sous son invocation. L'Église fait mémoire de lui le 6 novembre, jour de sa mort.

Cf. Butler, *Vie des Saints*, etc.; Surius, XI, p. 165-168. Il faut distinguer de S. Léonard de Noblac trois autres saints de ce nom, ses compatriotes et ses contemporains, cités par Mabillon et quelques martyrologes : S. LÉONARD DE VANDREUVE ou de Corbigny, dans le diocèse d'Autun, où ses reliques reposent, fondateur et abbé du couvent de Vandreuve (*Vendoperense*), dans le diocèse du Mans, dont la fête se célèbre

(1) *Voy.* VINCENT DE BEAUVAIS. L. 21, *Spect. hist.*, c. 11, dans Surius, Haræus, etc.
(2) Samarth., *Gall. Christ.*, VIII, p. 480.

le 15 octobre (1); S. Léonard de Dunois, ermite, dont le martyrologe d'Auxerre parle au 8 décembre et qu'on vénère dans le diocèse de Blois; et S. Léonard, abbé de *Celles*, en Berry, dont la fête est célébrée dans le diocèse de Bourges le 30 décembre.

Grossheutschi.

LÉONARD DE PORT-MAURICE, un des missionnaires et des prédicateurs les plus remarquables de l'Italie, béatifié par Pie VI. *Paul-Jérôme Casanova* (c'étaient ses noms) naquit, le 20 décembre 1676, sur les frontières de la Ligurie, de parents pieux, et montra lui-même de bonne heure une grande tendance à la piété. Il acheva ses études à Rome, sous les Jésuites, et s'y fit remarquer par les qualités de son esprit, la pureté de ses mœurs, son zèle pour le salut du prochain. On le tenait dès lors pour un second S. Louis de Gonzague. Membre de la sodalité de la Caravita, fondée par les Jésuites, il se consacra de la manière la plus sérieuse aux œuvres de la charité chrétienne et mena la vie la plus austère. Résolu de persévérer dans cette voie, il entra dans l'ordre sévère des Franciscains réformés et reçut la prêtrise. Dès lors il se consacra principalement à la prédication.

Ses fatigues lui occasionnèrent dans l'origine un crachement de sang, et il fut obligé de quitter la chaire; mais au bout de cinq ans, durant lesquels il s'adonna tout entier à la prière, il fut complétement rétabli et put reprendre la parole. Dès lors il demeura, pendant quarante-quatre ans consécutifs, occupé de missions populaires, sans craindre ni dangers ni fatigues. Ses prédications étaient remplies d'une ardente charité, d'une profonde expérience, d'un saint enthousiasme. Le grand orateur Barberini, blanchi dans l'exercice de la parole, fut envoyé par Clément XII aux sermons de Léonard pour lui en rendre compte, ce qu'il fit en disant « qu'il n'avait jamais entendu un prédicateur plus entraînant, que l'effet de ses discours était irrésistible, qu'il n'avait pu lui-même retenir ses larmes. »

Benoît XIV assista à ces étonnants discours. Cosme III mit à la disposition de Léonard, en Toscane, une maison de campagne solitaire, où il se retirait souvent pour méditer les *Exercices* de S. Ignace, se reposer de ses travaux et recueillir des forces nouvelles. Il fonda et dirigea beaucoup d'associations pieuses, notamment une confrérie dans l'église de S. Théodore, en l'honneur du sacré Cœur de Jésus, introduisit dans beaucoup de villes d'Italie l'adoration perpétuelle du très-saint Sacrement, institua au Colisée les stations de la croix, et propagea la dévotion de l'immaculée Conception de la sainte Vierge. Un de ses vœux les plus ardents fut de voir ce dogme défini par l'Église (1). Il fut obligé de promettre au Pape Benoît XIV, qui le tenait en grande estime, de venir mourir à Rome. Ayant été envoyé en mission à Bologne par ce Pape, et sentant les prodromes de la mort, il se hâta de revenir à Rome, où il mourut en effet paisiblement, à l'âge de soixante-quinze ans, le 26 novembre 1751, dans le couvent de Saint-Bonaventure.

Pie VI, qui l'avait connu et vénéré, le mit, le 19 juin 1796, au nombre des bienheureux, quarante-cinq ans après sa mort, après qu'on eut établi par les preuves les plus authentiques la sainteté de sa vie et les miracles qu'il avait opérés. Le procès de canonisation est fort avancé de nos jours. La fête du bienheureux Léonard se célèbre, en Ita-

(1) Butler, vol. XV.

(1) *Voir* la Lettre du bienheureux dans Risaliti, *la Pace del mondo*, Firenze, 1850.

lie, le 27 novembre ; l'oraison porte : *Admirabilis sanctitate et invicto dicendi robore ad obstinata peccatorum corda, per evangelicam prædicationem, ad pœnitentiam flectenda.*

Léonard de Port-Maurice a aussi une vraie valeur comme auteur; ses nombreux écrits, publiés d'abord isolément, ont été réunis dans une grande édition, publiée à Rome par le *postulator causæ : Collezione completa delle opere del B. Leonardo da P. M., tratte fedelmente dagli originali*, Roma, 1853-1854, 13 vol. in-8°. Dans une nouvelle édition, le premier volume renferme la vie du bienheureux; le second, ses maximes et ses règlements pour les missions, et une courte description des exercices de sa maison de Toscane ; enfin les lettres du bienheureux, des lettres du Pape Benoît XIV, de Jacques Stuart d'Angleterre, du roi Charles-Emmanuel III de Sardaigne et d'autres personnages importants. Le troisième volume contient de petits traités ascétiques (le Trésor caché, le Jardin de la Dévotion, la Voie de la Sainteté aplanie) et les règles de la congrégation *degli Amanti di Gesù e di Maria et della coroncina ;* le quatrième, son célèbre Chemin du Paradis; le cinquième, son *Manuale sacro;* le sixième, son *Discorso mistico et morale*, la direction pour une confession générale, des sermons pour les derniers jours du carnaval et la clôture du jubilé, des pensées salutaires sur la mort, diverses pièces. Du septième au neuvième volume se trouvent ses sermons de carême ; le dixième renferme des exordes, des plans de sermons populaires, des prières, des discours en l'honneur du très-saint Sacrement et de la sainte Vierge. Le onzième volume renferme, entre autres, une excellente instruction pour les missionnaires. En général ces écrits offrent un riche trésor de vérités ascétiques, d'enseignements homilétiques et de matériaux pour la pastorale.

HERGENRÖTHER.

LÉONIAN ou LEUNIAN, abbé de Vienne. On a fort peu de renseignements sur son compte ; il était de Pannonie (1). On le rencontre, dans la seconde moitié du cinquième siècle, dans les Gaules, au milieu de la barbarie de cette époque, dont il eut beaucoup à souffrir. Une simple cellule, tantôt à Vienne, tantôt à Autun, fut, pendant quarante ans, son séjour; il avait cependant tout autour de sa cellule, près de Vienne, une foule de moines qu'il dirigeait comme leur père spirituel, et c'est ainsi qu'il devint le premier abbé du couvent de Saint-Pierre. Il dirigea en même temps un couvent de religieuses, qui fut fondé à cette époque dans la même ville.

Cf. *Hist. eccl.* de Fleury, t. VI; *Acta SS. Boll.*, t. I.

LÉOPOLD Ier, empereur d'Allemagne de 1658 à 1705. Le long règne de Léopold ne se distingua pas, comme celui de son contemporain et de son adversaire, Louis XIV, par la force, le bonheur ou le génie; mais il fut remarquable sous d'autres rapports.

La révolte des Hongrois sous Rakoczy sembla devoir entraîner l'Autriche et l'Allemagne dans un gouffre, en permettant aux Turcs le formidable déploiement de forces qui provoqua la croisade de 1683 et vint se briser contre Vienne, dernière digue opposée au flot envahissant de la barbarie. La maison d'Autriche, qui, pendant cent cinquante ans, s'était simplement défendue contre les Osmanlis, après la levée du siége de Vienne, délivra rapidement la Hongrie de la domination turque et constitua dès lors en somme la monarchie autrichienne telle qu'elle subsiste encore. Si le siége de Vienne

(1) *Voy.* GRAN.

fut un moment des plus critiques pour la monarchie autrichienne, il fut aussi de la plus haute importance pour l'Europe entière. La conquête de cette ville par les Turcs aurait infailliblement dissous la monarchie. Il est évident que, dans ce cas, Louis XIV se serait armé de toute sa puissance pour sauver l'Europe, et qu'en cas de victoire il eût soumis l'Allemagne à son joug despotique. Par conséquent l'indépendance de l'Allemagne était attachée aux murs de Vienne (1). Ce que les Hongrois, les Polonais, les Français ont fait, de nos jours, en se soulevant contre leurs rois légitimes, les Hongrois le firent alors contre leur souverain, et l'Autriche fut sauvée, en 1683 comme en 1849, non par ses propres forces, mais à l'aide d'une puissance étrangère. Seulement, en 1683, si Louis XIV, ennemi héréditaire de l'empire, s'affligea des succès des Allemands et des Polonais, l'Allemagne prit part, elle et ses armées, aux glorieuses victoires de la Hongrie, tandis qu'en 1849 les Allemands eurent assez peu de patriotisme et furent assez ingrats pour abandonner l'Autriche, bouclier de l'Occident, et l'obliger à implorer le secours de la Russie, autre ennemie héréditaire de l'empire. Lorsque les batailles de Vienne, de Parkany, de Gran et de Mohacz, lorsque les victoires de Charles IV, de Léopold, duc de Lorraine († 1690), ancêtre de la maison d'Autriche régnante, eurent arraché la Hongrie à la servitude dans laquelle, depuis cent cinquante ans, elle languissait sous les Turcs, il fallut, et ce n'était que justice, que l'orgueilleux peuple hongrois, délivré par d'autres mains que les siennes, échangeât la monarchie élective, qui l'avait précipité dans la servitude, contre la monarchie héréditaire, qui l'avait affranchi.

(1) Mailath, *Hist. de l'empire d'Autriche*, IV, p. 167.

Le troisième grand événement du règne de Léopold fut sa lutte désastreuse contre la suprématie de Louis XIV (1), lutte inévitable pour Léopold du moment où Charles II avait exclu, par son testament, la lignée allemande de la maison de Habsbourg de la succession d'Espagne.

Léopold ne vit pas l'issue de la guerre qui sortit de cet acte de Charles II; mais ce fut dès son règne qu'eut lieu le singulier revirement de la politique impériale, qui non-seulement s'attacha aux Pays-Bas protestants, jusqu'alors les adversaires les plus acharnés de tous les États catholiques, mais encore à Guillaume IV, roi de la Grande-Bretagne, qui avait détrôné le catholique Jacques II. Si ce changement des rapports naturels tombe à la charge de Louis XIV, le grand perturbateur de l'Europe, il fut poussé plus loin sous Joseph Ier et ses successeurs, et il ne fut qu'une imitation de l'adhésion qu'au commencement du règne de Léopold les princes-électeurs ecclésiastiques avaient donnée à Charles-Gustave de Suède contre Jean-Casimir de Pologne, de même qu'au moment de l'élection, après la mort de l'empereur Ferdinand III, ils votèrent, non pour Léopold, mais pour la France. C'était le prélude de l'époque où la sagesse politique consista à renoncer à tous les principes héréditaires, politique pratiquée d'abord par les cabinets, puis par les peuples, sans qu'on voie encore le terme où s'arrêteront les révolutions sorties fatalement de cette perturbation des esprits.

HÖFLER.

LÉOPOLD II, empereur d'Allemagne (1790-1792), fut d'abord grand-duc de Toscane. Son père François avait, en 1763, fait de ce duché l'apanage du second fils de la maison impériale

(1) *Voy.* LOUIS XIV.

d'Autriche-Lorraine. Léopold, animé de l'esprit du temps, acquit le surnom de réformateur par les nouvelles institutions qu'il donna à son pays. On peut voir à l'article PISTOIE (concile de) les agitations religieuses dont le duché de Toscane fut le théâtre sous son règne.

LÉOPOLD IV (S.), de la famille des Babenberg, margrave d'Autriche, fils de Léopold II, surnommé le Beau, naquit en 1073, fut élevé sous la direction du célèbre évêque de Passau, Attmann, et parvint au trône en 1096, après la mort de son père. Ce prince, qui joignait à la crainte de Dieu, au zèle pour la religion, à un paternel amour pour ses sujets, une vraie bravoure et autant d'humilité que de sagesse, répandit, pendant un règne de quarante ans, la paix et le bonheur sur son margraviat. Au moment où il prit les rênes de l'administration les premiers croisés traversaient l'Autriche et la Hongrie pour se rendre en Palestine. Léopold pourvut leurs nombreuses troupes de vivres et de boissons, et fit cadeau à Godefroi de Bouillon d'une somme suffisante pour entretenir trois cents cavaliers pendant un an. Il bâtit, vers 1101, pour se rapprocher des frontières de la Hongrie, toujours menacées, sur la dernière colline du Kahlenberg (encore aujourd'hui nommée Léopoldsberg), dominant le Danube, un château fort et une chapelle dédiée à S. George, et y fixa sa résidence, qui était auparavant à Melck, où déjà Léopold de Babenberg († 994) s'était établi, après en avoir chassé les Hongrois et y avoir bâti une église collégiale. La nouvelle *Burg* de Léopold étant située non loin de *Fabiana*, qu'on nommait dès lors Vienne, devint le point de départ du futur et éclatant développement de cette ville impériale.

Toutes les églises et les couvents de ses États reçurent des marques de sa libéralité, surtout le couvent de Melck (1), où son père avait introduit des Bénédictins, et où il s'était marié le 1er mai 1106 avec Agnès, fille de l'empereur Henri IV. Il l'enrichit plus que les autres et obtint pour lui l'exemption de la juridiction de l'évêque de Passau. Si Léopold se mêlait quelquefois aux moines de Melck et priait avec eux au chœur, le vaillant homme de guerre, qui, suivant son portrait qu'on voit à Klosterneubourg, avait près de sept pieds de haut, savait aussi manier victorieusement le glaive, comme il le prouva, en 1117, en repoussant les Hongrois qui avaient envahi l'Autriche. Il ne fit jamais de guerre offensive, préférant pour son peuple les bienfaits de l'ordre, de la paix et de la civilisation, aux conquêtes les plus brillantes. Toutefois, quand ses voisins étaient injustement attaqués, il était toujours prêt à leur prêter main-forte. On lui reproche de s'être laissé entraîner par Henri V à abandonner finalement l'empereur Henri IV (1105) pour obtenir en mariage Agnès, sœur de Henri V et veuve de Frédéric de Hohenstaufen; mais il avait été décidé à cette démarche aussi bien par l'exemple des autres princes que par la fausseté de l'empereur, promettant toujours, sans jamais tenir, de se réconcilier avec le Pape. Après la mort de Henri V, en 1125, les princes de l'empire, réunis à Mayence, proposèrent de choisir au préalable trois princes, parmi lesquels on élirait l'empereur. Le margrave Léopold fut un des candidats désignés; mais celui-ci les supplia à genoux et les larmes aux yeux de l'épargner. Cette sage humilité conserva au margraviat un prince qui fut justement surnommé le père des prêtres et des pauvres, le pieux, le bon, le libéral. Il continua avec ardeur les œuvres qu'il avait commencées, fonda le

(1) *Voy.* MELCK.

couvent cistercien de Heiligenkreuz, et, de concert avec ses cousins Henri et Rapoto, l'abbaye de Bénédictins de Kleinmariazell. Il introduisit dans la plus importante de ses fondations, à Klosterneubourg, des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Il avait, dès 1106, commencé, et acheva, en 1108, une église collégiale pour douze chanoines séculiers et un prévôt. Elle était située non loin de Vienne et du Léopoldsberg, à la place où Léopold, étant à la chasse, avait retrouvé le voile qu'un jour un coup de vent avait emporté de la tête d'Agnès, contemplant avec son mari, du haut de la *Burg*, la beauté du paysage. Le premier prévôt de cette collégiale de Klosterneubourg fut Othon Ier. Six ans plus tard (1114) Léopold fit poser par ce même prévôt, ne se croyant pas personnellement digne de cet honneur, la première pierre d'une plus grande basilique. Après la mort du premier prévôt, Léopold nomma à sa place son fils Othon, âgé de quatorze ans (qui devint plus tard évêque de Freysing) (1), en lui donnant en même temps pour substitut un pieux moine nommé Opold. Othon, après avoir terminé ses études à Paris, revint plus tard prendre possession de son abbaye, à laquelle il apportait de précieuses reliques, qui furent solennellement exposées à la vénération des fidèles. Othon étant devenu abbé de Morimont, Léopold introduisit en 1133 des chanoines réguliers de Saint-Augustin dans la collégiale, les chanoines séculiers lui paraissant trop tièdes dans l'accomplissement de leurs devoirs. La nouvelle basilique, commencée en 1114, fut achevée et inaugurée en 1136. Le premier prévôt fut le chanoine régulier Hartmann, né près de Passau ; il avait été d'abord chanoine de Saint-Nicolas, puis successivement prévôt de Chiemsée et de Klosterneubourg, et en 1141 il devint évêque de Brixen. C'était un saint homme, qui rédigea les coutumes de Klosterneubourg pour ses conventuels, et qui eut pour successeur Marquard, frère du célèbre Géroch, abbé de Reichersberg (1). — S. Léopold mourut le 15 novembre 1136. — Des dix-neuf enfants que lui donna Agnès, six fils et cinq filles lui survécurent, parmi lesquels il faut remarquer l'historien Othon, évêque de Freysing, Léopold et Henri (Jasomirgott), qui succédèrent l'un après l'autre à leur père, et Conrad, archevêque de Salzbourg. Agnès suivit son mari dans la tombe le 24 septembre 1157. Tous deux furent ensevelis à Klosterneubourg. Une bulle du Pape Innocent VIII, du 6 janvier 1485, mit Léopold au nombre des saints, et depuis lors il est honoré comme le patron de l'Autriche. Le 15 février 1506 on exhuma solennellement ses reliques en présence de l'empereur Maximilien Ier, marchant pieusement derrière le cercueil de Léopold, les mains jointes, en manteau ducal et la couronne sur la tête. L'abbaye conserve encore ce précieux trésor et d'autres objets provenant du saint, comme son autel portatif, le voile d'Agnès, les costumes de noces de Léopold et d'Agnès, dont on a fait des ornements d'église.

Voy. *Cuspiniani Austria; Surius*, 15 nov.; B. Polzmann, *Compend. vitæ et mirac. S. Leop.*, 1591 ; Raderi, *Bavaria S.;* Scharrer Adam, *les Margraves d'Autriche*, Vienne, 1670; Pez, *Hier. script. rer. Austr.*, t. I et II; *Léopold le Saint*, *patron de l'Autriche*, Vienne, 1835, à la librairie méchitariste; Klein, *Hist. du Christ. en Autriche et en Styrie*, t. I-II. Cf. l'article Neubourg. Maximilien Fischer, trésorier et archiviste de Klosterneubourg, *Histoire merveilleuse de l'ab-*

(1) *Voy.* Freysing (évêché de).

(1) *Voy.* Géroch.

baye et de la ville de Klosterneubourg, 2 vol., Vienne, 1815.

SCHRÖDL.

LÉOVIGILD (LEUWIGILD). *Voyez* GOTHS.

LÉPORIUS. *Voyez* PÉLAGIENS.

LÈPRE CHEZ LES HÉBREUX. La lèpre est une maladie meurtrière, endémique en Égypte et dans l'Asie occidentale, mais qu'on trouve aussi parmi les Persans (1), et qui ne fut pas inconnue même aux Indes.

Il n'est par conséquent pas étonnant, vu surtout son caractère contagieux, que les anciens Hébreux en aient été atteints en Palestine, et que la loi mosaïque renferme de nombreuses dispositions à ce sujet. Ce n'est pas, comme on pourrait le croire à première vue, une simple maladie cutanée ; c'est une perturbation et une dégénérescence lente, progressive et continue, des vaisseaux lymphatiques et du système glandulaire, dont on voit les résultats à l'extérieur, sans que la maladie ait véritablement son siége à la peau.

Des quatre espèces de lèpre, lèpre blanche, rouge, noire et tuberculeuse, on ne rencontre chez les Hébreux de Palestine, et par conséquent dans les saintes Écritures, que la première et la dernière. Nous n'avons donc à nous occuper que de celles-ci.

La *lèpre blanche*, צָרַעַת, λέπρα, commence par des taches lenticulaires (שְׂאֵת), calleuses, raboteuses (סַפַּחַת, בַּהֶרֶת), que les Arabes anciens et modernes nomment *Barras*, et dans lesquelles la peau s'enfonce. Aux endroits pileux les cheveux et les poils deviennent blancs ou jaunes (2). Ces taches dartreuses rongent rapidement la peau autour d'elles, s'enfoncent, s'entr'ouvrent et montrent la chair vive (1). Dès lors le mal se répand promptement sur tout le corps. La peau, d'abord blanchâtre, gluante et brillante, puis bouffie et sèche comme du cuir, se fend en divers endroits ; des abcès purulents naissent aux articulations, les glandes s'altèrent, les ongles se détachent, les cheveux tombent, les sens s'hébètent, les yeux s'éteignent et pleurent, la voix s'enroue et s'affaiblit ; du nez découle un liquide sanieux et fétide, jusqu'à ce qu'enfin la consomption et l'hydropisie, ou la suffocation, amènent, avec la mort, le terme d'affreuses souffrances.

La maladie prend un autre cours lorsqu'elle éclate tout d'un coup, s'empare violemment de tout le corps, qui devient blanc de la tête aux pieds, et semble pousser rapidement au dehors le principe morbide. Dans ce cas le mal s'éteint de lui-même, la santé reparaît promptement, et cette espèce de lèpre devait être déclarée par le prêtre non dangereuse et pure (2).

La *lèpre tuberculeuse* (שְׁחִין מִצְרַיִם (3) ou שְׁחִין רָע) (4), communément appelée *éléphantiasis*, naît, comme la lèpre blanche, de taches et de croûtes prurigineuses, auxquelles se joignent bientôt au visage et aux articulations des tubercules et des nodosités, grandes d'abord comme des lentilles, plus tard comme des œufs de pigeon ou de poule, qui peu à peu déplacent de leur position naturelle les articulations et même la mâchoire inférieure. Entre ces tubercules se forment des enfoncements profonds, plus tard des fissures qui se transforment en abcès purulents. Le visage se tuméfie et se couvre comme de suif, le regard devient fixe, l'ouverture des paupières

(1) Rhode, *Légendes sacrées*, p. 561 sq.
(2) *Lévitique*, 13, 3; 20, 25. 30.

(1) *Lévitique*, 13, 8, 10, 14.
(2) *Ibid.*, 13, 12 sq.
(3) *Deutér.*, 28, 27, 35.
(4) *Job*, 2, 7.

ronde; celles-ci se recourbent en dehors; les yeux pleurent continuellement, la voix devient faible, la parole inintelligible, si elle ne disparaît pas entièrement.

A tous ces maux s'ajoutent la plus profonde mélancolie, l'insomnie, et si le sommeil arrive, il est pesant et troublé par des rêves effrayants. Tandis que le besoin de manger devient de plus en plus violent, l'haleine fétide du malade le dégoûte de tous les aliments et l'empêche de s'en nourrir. Enfin, au milieu d'atroces douleurs, la perturbation de l'organisme va si loin que souvent les articulations des mains et des pieds pourrissent, que les membres se détachent, et le malade succombe.

Parfois le mal ne se jette que sur les jambes; celles-ci enflent d'une manière extraordinaire, deviennent dures, squammeuses et résistent à l'impression des doigts; pour le reste le malade se trouve bien et il peut vivre vingt ans dans cet état.

On considère en général comme causes principales de cette maladie le climat chaud et humide des bords de la mer, l'habitude de se nourrir de poissons, une alimentation mauvaise, grasse, oléagineuse, des vêtements humides et malpropres, la saleté. Jusqu'à présent la médecine n'a pas trouvé de remède efficace contre la lèpre.

Comme cette maladie était fréquente chez les Hébreux, il en est assez longuement question dans la législation mosaïque. Le *Lévitique*, chap. 13, en donne très-exactement le diagnostic, et il fait aux prêtres une obligation de rechercher les lépreux ou ceux qui sont soupçonnés de l'être. Lorsque la maladie était constatée, celui qui en était atteint était déclaré impur et exclu de tout rapport avec les hommes; il fallait que, comme ceux qui étaient en deuil, il déchirât ses habits, qu'il se couvrît le bas du visage; on s'écriait en le voyant approcher : Impur !

Au temps de Moïse les lépreux devaient se tenir hors du camp; plus tard ils durent habiter hors des villes et des villages, dans certaines localités déterminées, dans lesquelles toutefois ils n'étaient point enfermés, mais où ils pouvaient librement aller et venir (1), et être vus à quelque distance (2).

Celui qui était délivré de la lèpre était obligé de se soumettre à certaines cérémonies de purification sous la surveillance et la direction des prêtres. Il fallait prendre deux passereaux, en immoler un dans un vase de terre sur de l'eau vive; l'autre devait être plongé d'abord dans le sang du passereau immolé et lâché ensuite; puis le lépreux guéri était aspergé sept fois avec ce sang, au moyen d'un bouquet de bois de cèdre, d'écarlate et d'hysope; il devait laver ses vêtements, se raser les poils, se baigner, et alors il pouvait rentrer dans le camp ou dans la ville; mais il ne pénétrait dans sa tente ou sa maison qu'au bout de sept jours (3). Le septième jour il devait de nouveau se raser le poil, laver ses vêtements, et le huitième jour il offrait, avec des cérémonies spéciales, un holocauste pour l'offense et pour le péché (4).

La *lèpre des maisons*, au sujet de laquelle le Pentateuque renferme également des dispositions (5), était probablement une carie des murailles, fréquente en Égypte. Elle s'attachait à la chaux et aux pierres, consistait d'abord dans des taches verdâtres et rougeâtres, qui allaient rongeant peu à peu plus profondément, et rendant non-seulement le mortier, mais les pierres, friables. Si

(1) IV *Rois*, 15, 5. Cf. 7, 3. *Luc*, 17, 12.
(2) *Job*, 2, 12.
(3) *Lévitique*, 14, 4-8.
(4) *Ibid.*, 14, 9-31.
(5) *Ibid.*, 14, 33-53.

on ne prenait pas à temps les précautions nécessaires la maison risquait de s'écrouler; dans tous les cas l'air en était infecté (1). Les prêtres avaient aussi à décider dans les cas douteux, et, lorsque cette lèpre était constatée, ils avaient à prescrire les précautions à prendre et à les surveiller.

On ne sait pas ce qu'il faut entendre par la *lèpre des vêtements* dont parle la loi mosaïque (2). C'étaient aussi des taches verdâtres et rouges qui s'attachaient au cuir et aux étoffes de lin et de laine, taches qui s'élargissaient de plus en plus. Il est vraisemblable qu'elles étaient produites par des insectes, mais cela n'est pas certain. Cette lèpre était également soumise à l'inspection des prêtres, qui avaient à régler ce qu'il fallait faire.

WELTE.

LÉPREUX DU MOYEN AGE. Les croisés rapportèrent la lèpre de leur séjour en Égypte, en Arabie et en Palestine, terre natale de cette maladie terrible. Elle commençait par des démangeaisons insupportables dans les mains, d'excessives douleurs d'entrailles ; la peau devenait écailleuse et cortiqueuse, se couvrait de taches blanches, rougeâtres, noires, devenait insensible et dure comme l'écorce des arbres. Le mal s'emparait ensuite des muqueuses, des vaisseaux lymphatiques, des glandes, des muscles, des cartilages, des os; le corps se couvrait de tumeurs et de bubons gangréneux. Les doigts, les mains, les pieds se tuméfiaient d'une manière extraordinaire; la chair finissait par tomber en lambeaux, et on reconnaissait à leurs traces sanglantes la voie qu'avaient suivie les lépreux. Le visage prenait un aspect terrible et repoussant. Les cheveux et la barbe tombaient, le front devenait rugueux; une sombre mélancolie s'emparait des malades, qui se voyaient périr par lambeaux et sentaient pas à pas s'approcher la mort, terme de leurs indicibles douleurs.

L'Église jeta la première des yeux de pitié sur ces infortunés; mais que pouvait-elle, lorsque les États n'avaient pas la moindre notion de police sanitaire, sinon appliquer les dispositions de la loi mosaïque relatives à ces malheureux, et envisager leur exclusion nécessaire de la société du point de vue de la pénitence? Cette exclusion avait lieu avec de touchantes cérémonies, au moyen desquelles on cherchait à relever l'espérance du malade. Après l'avoir exhorté à demeurer un bon chrétien, le prêtre célébrait la messe des Morts pour le lépreux, qu'on considérait comme séquestré de la société des vivants; il bénissait tout ce dont le lépreux devait se servir durant sa séparation, et lui interdisait de s'approcher dorénavant de la demeure des hommes, de se laver à des fontaines ou des eaux courantes, de manier les objets qu'il marchandait, de prendre des sentiers étroits, de toucher la corde des puits ou des bestiaux, de boire dans d'autre vase que le sien. Les lépreux, après avoir reçu l'aumône des assistants, étaient conduits par le clergé et les fidèles, précédés de la croix, à leur habitation future; le prêtre jetait de la terre du cimetière sur le lit, ou plaçait des gazons du cimetière sur le toit des léproseries, en disant: *Sis mortuus mundo, vivens iterum Deo*, Meurs au monde, revis en Dieu. Une allocution et l'érection d'une croix terminaient la cérémonie, qui devait rappeler les malades au souvenir permanent de Jésus, de Marie, et de Lazare enseveli et ressuscité. — Dès lors le lépreux portait un costume particulier; il devait tenir ses mains cachées, et, au lieu de parler à ceux qui s'approchaient de lui, les avertir au

(1) Winer, *Lexique*.
(2) *Lévitique*, 13, 47-58.

moyen d'une crecelle. A Pâques seulement il pouvait quitter son tombeau et paraître pendant quelques jours dans la ville ou dans le village. La femme du lépreux pouvait, si elle le voulait, partager sa solitude, afin qu'il ne fût pas privé des consolations et des affections de famille.

Tandis que les gens bien portants cherchaient à se préserver du mal, qui s'étendait partout, en établissant de tous côtés des bains, à l'instar des Orientaux, la charité chrétienne, s'attachant aux malades, érigea peu à peu des *léproseries*, des maisons de santé ou des *lazarets*, et l'on peut juger de la quantité de lépreux de cette époque par ce fait que Louis IX disposa dans son testament des sommes nécessaires pour établir deux mille léproseries. Il se forma des associations de laïques qui se chargèrent de la lourde mission de soigner dans les léproseries les malades si repoussants aux yeux de la multitude. Ces laïques pieux et dévoués supportèrent pour l'amour du Christ de telles saletés, de telles infections, de si intolérables mortifications, que nulle pénitence au monde ne peut être comparée à ce martyre si saint et si précieux aux yeux de Dieu, dit l'historien Jacques de Vitry († vers 1240). S. Louis, animé de la même pensée, se mit personnellement au service d'un lépreux et le prit sous sa protection toute spéciale, parce qu'il avait une lèpre qui excitait particulièrement l'horreur ; la comtesse Sibylle de Flandre, qui avait accompagné son époux en Terre-Sainte, lui demanda et en obtint la permission de demeurer en Palestine pour soigner les lépreux. Le roi d'Angleterre lava, le jeudi saint, les pieds à des lépreux et les baisa; l'archevêque de Milan lava un lépreux le dimanche des Rameaux et l'habilla. S. François d'Assise, Ste Catherine de Sienne vouèrent une sollicitude particulière aux lépreux; le moyen âge crut souvent avoir soigné le Seigneur lui-même en prenant soin d'un lépreux, lorsque celui-ci venait à disparaître aux yeux de ceux qui s'en occupaient. Et ce n'étaient pas seulement des soins individuels qu'on donnait aux lépreux ; ils devinrent l'affaire de l'Église. Le concile de Lavaur prescrit d'en avoir un soin particulier; le troisième concile de Latran désapprouve les mesures sévères qu'on prenait souvent contre eux, et déclare que l'Église est la mère commune de tous les fidèles, que par conséquent les lépreux, même lorsque leur maladie les séquestre de la société des hommes, ne doivent pas être considérés comme indignes d'entrer dans la maison de Dieu, puisqu'il se pourrait qu'ils en fussent plus dignes que les gens bien portants; c'est pourquoi il ordonne de leur construire des cimetières particuliers, des églises spéciales, d'instituer un pasteur directement destiné à les entendre, à les reprendre, et d'affranchir de toutes dîmes leurs jardins et leurs animaux. L'ordre de Saint-Lazare fut fondé tout exprès pour le service des lépreux; le grand-maître devait toujours avoir été un lépreux, afin qu'il sût aviser au soulagement de maux qu'il avait soufferts lui-même. C'est ainsi que le moyen âge ennoblit la plus rebutante des maladies, en s'occupant directement d'une des plus grandes misères de l'humanité. Tandis que la charité chrétienne s'efforçait d'adoucir le sort de ces infortunés, d'un autre côté la plus abominable superstition déchaîna sa fureur contre eux. En 1320 la peste sévit en France, et, comme dans ces cas les pensées les plus insensées se font jour dans le peuple, on en vint à s'imaginer que les souffrances des lépreux les avaient amenés à s'entendre pour transmettre à d'autres le mal dont ils gémissaient. Bientôt le bruit se répandit que le roi des Maures de

Grenade s'était concerté avec les Juifs pour extirper le nom chrétien ; que les Juifs, se voyant soupçonnés, s'étaient entendus avec les lépreux et avaient réussi, grâce au diable, dans quatre assemblées tenues par eux, à leur persuader de se venger des persécutions et des mépris que leur avaient infligés les Chrétiens. Il y eut des gens qui déclarèrent qu'ils avaient trouvé des bourses dans lesquelles les lépreux avaient mêlé du sang humain, de l'urine et une hostie consacrée, pour empoisonner les sources. Ces rêveries attirèrent aux malheureux déjà si à plaindre de terribles persécutions ; ils furent pourchassés comme des bêtes fauves et assommés en foule avec les Juifs. Quiconque avait la peau tant soit peu entachée courait danger de la vie.

Les lépreux sont, d'après la décision du droit canon commun, *irréguliers*, mais non d'une manière absolue (1). Il est dit qu'il faut donner des coadjuteurs aux évêques qui sont assez atteints de cette maladie pour ne pouvoir plus présider le culte divin, ni entrer dans l'église sans un grand scandale. Le canon suivant, 4 *eodem*, prescrit la même chose. La lèpre rompait les fiançailles (2), et, en cas de mariage conclu, *in matrimonio rato*, on pouvait demander dispense (3). Les deux canons qui ont rapport au mariage des lépreux (4), et suivant lesquels l'époux en santé doit continuer de cohabiter avec l'autre époux, doivent s'entendre du mariage consommé, *matrimonium consummatum*, et sont restreints par les canonistes au cas où la contagion n'est pas à redouter, comme, en général, quand l'infection n'est pas à craindre dans le commerce habituel et en prenant les précautions convenables, on doit engager les époux à vivre en communauté, toutefois en renonçant au besoin à la cohabitation conjugale.

(1) C. 3, X, *de Cleric. lepros.* (3, 6).
(2) Schmalzgr. *in IV*, I, n. 189.
(3) Ibid., IV, 19, n. 55.
(4) 1, 2, X, *de Conjug. lepros.* (4, 8).

Cf. Hurter, *la Bienfaisance chrétienne aux douzième et treizième siècles*, Tubingue ; *Revue trimestrielle*, année 1842, 2 part. ; Pletz, *Nouvelle Gazette théologique*, année 1834 (IV), t. I, p. 227 ; Cantu, *Histoire universelle*, t. VI ; t. II et IX.

ÉBERL.

LEPTON. *Voyez* ARGENT (*monnaie chez les Hébreux*), t. I, p. 521, col. 1.

LE QUIEN (MICHEL) naquit à Boulogne le 8 octobre 1661. Il fit ses études au collége du Plessis, à Paris, et entra, à l'âge de vingt ans, dans l'ordre des Dominicains, à Saint-Germain. Il s'adonna spécialement à l'étude de l'hébreu, du grec et de l'arabe. Son érudition et ses travaux le rendirent célèbre. Il entra en correspondance avec tous les savants de son temps. Il mourut bibliothécaire du couvent de Saint-Honoré, le 12 mars 1733.

Les plus importants de ses ouvrages sont :

I. *Panoplia contra schisma Græcorum, contra Nectarium, patriarcham Hieros.*, sous le nom d'Étienne d'Altimure.

II. *Joannis Damasceni Opera omnia, Gr. et Lat.*, Par., 1712, 2 v. in-fol., avec des observations et des dissertations. Un troisième volume, qui devait contenir les écrits attribués à Jean Damascène, n'a pas paru.

III. *Histoire abrégée des comtes de Boulogne.*

IV. *Oriens Christianus, insuper et Africa.* Le Quien en fit paraître le prospectus en 1713. Le premier volume de ce grand ouvrage parut du vivant de l'auteur ; le second, peu après sa mort. En 1740 l'ouvrage entier était imprimé en 38 vol. in-fol. Les Bénédictins de Saint-Maur avaient préparé les maté-

riaux des travaux de Le Quien. Les collections de statistique orientale, que les membres de l'ordre de Saint-Benoît avaient faites pour servir à leur grand ouvrage *Orbis Christianus*, furent communiquées à Le Quien, qui s'en servit. Le Quien est, en outre, l'auteur de plusieurs écrits polémiques, principalement relatifs à l'ordination des évêques anglicans.

Cf. Erhard, *Bibl. prædicat.*, t. II; *Nova Acta erud.*, 1734, Jan.

GAMS.

LÉRINS (COUVENT DE). *S. Honorat* érigea ce couvent sur les rivages méridionaux de la Gaule, dans l'île de Lérins, vers 410. Après s'être fait baptiser, jeune encore, contre le gré de ses parents, Honorat embrassa une vie extrêmement austère, que vint partager son frère Vénantius. Ils partagèrent leurs biens aux pauvres et se mirent sous la conduite d'un saint ermite nommé Caprasius, qui demeurait dans l'île de Lérins, près de Marseille, et dans la société duquel ils firent un voyage en Grèce, où ils restèrent quelque temps. A leur retour Vénantius mourut à Moudon. Honorat, revenu en Provence, choisit pour son séjour l'île déserte de Lérins, et y bâtit un couvent qui devint bientôt la résidence de religieux de toutes les nations, le modèle des monastères de la Gaule, et l'école d'où sortirent un grand nombre de saints, de savants et d'évêques. Honorat, élevé malgré lui au siége d'Arles († 428), eut pour successeur *S. Maximin*, qui, après avoir dirigé le couvent pendant sept ans, monta sur le siége épiscopal de Riez. Le successeur de Maximin à Lérins, puis au diocèse de Riez, fut *Faust* (1). A Faust succédèrent, dans le cinquième siècle, *Nazaire* et *Porcaire*, et au commencement du sixième *Abbo*. Sous ces supérieurs, tous éminents, la vie religieuse et scientifique prit un magnifique essor dans le couvent de Lérins, que Cassien (1) nommait déjà *ingens fratrum cœnobium et congregationem*, et dont les habitants vivaient soit en commun, soit séparés comme des anachorètes. C'est de là que sortirent des hommes qui firent la gloire de l'Église gallicane, tels que S. Hilaire d'Arles, S. Loup de Troyes, S. Vincent de Lérins (2), S. Euchère de Lyon (3), et ses deux fils Solonius et Véranius, Valérien, évêque de Cimélia, S. Césaire d'Arles (4). Au sixième siècle Lérins produisit encore des hommes remarquables, tels que Virgile d'Arles. Vers la fin de cette période et dans le siècle suivant, cette maison, jadis si florissante, déchut graduellement, comme on le voit dans les lettres de Grégoire le Grand (5). Malgré cette décadence Lerins continua à compter une série de moines remarquables; on ne cessa pas de fréquenter une école dont la réputation s'était répandue dans toute la chrétienté. Au huitième siècle les moines y étaient encore fort nombreux, puisqu'au moment où, en 732, les Sarrasins envahirent la Gaule, le couvent, dirigé par Porcaire, nourrissait 500 moines qui furent tous tués ou dispersés (6).

Le décret du concile d'Arles, de 461, fut l'origine des exemptions et des immunités dont jouit plus tard cette abbaye; ce décret ne reconnaissait à l'évêque de Fréjus, dont le diocèse comprenait Lérins, d'autre droit que celui d'ordonner les clercs, d'administrer la Confirmation, et d'être averti de l'ad-

(1) *Voy.* FAUST, HILAIRE D'ARLES, HORMISDAS, Pape.

(1) *Voy.* CASSIEN.
(2) *Voy.* VINCENT (S.) DE LÉRINS.
(3) *Voy.* EUCHÈRE (S.).
(4) *Voy.* CÉSAIRE (S.).
(5) *Ep.* V, 56; IX, 8.
(6) *Voir* la destinée ultérieure du couvent, dans Mabill., *Annales*.

mission des clercs étrangers dans le couvent. Pour tout le reste la juridiction de la communauté appartenait à l'abbé, et sans son consentement l'évêque ne pouvait ordonner aucun moine.

Voir Fleury, ad ann. 428, 461, et Mabillon, *Annal.*, I.

SCHRÖDL.

LESSING (GOTTHOLD-ÉPHRAÏM), fils d'un pasteur luthérien, naquit le 22 janvier 1729 à Kamenz, dans la haute Lusace. En 1741 il fréquenta l'école de Meissen, cinq ans plus tard l'université de Leipzig, où, sans s'adonner à une branche d'études particulière, il s'occupa surtout de travaux littéraires. En 1750 il se rendit à Wittenberg pour y prendre le grade de maître ès-arts, d'après le vœu de ses parents. Après s'être successivement arrêté, les années suivantes, à Berlin, à Leipzig, et être revenu à Berlin, où il publia avec ses amis Nicolaï et Mendelsohn les *Lettres littéraires*, il fut nommé membre de l'Académie royale des Sciences, et accepta en 1761 d'accompagner le général Tauenzien, en qualité de secrétaire, à Breslau. Il n'y abandonna pas complétement ses études philosophiques et théologiques, tout en vivant au milieu des distractions du monde et en consacrant beaucoup de temps au jeu. En 1765 il revint à Berlin; deux ans plus tard il partit pour Hambourg, où il composa sa célèbre *Dramaturgie*. Là diverses circonstances concoururent à le décourager. Il avait déjà pris la résolution de renoncer à tout et de se rendre en Italie pour vivre dans l'isolement à Rome, lorsqu'en 1770 il fut, sans s'y attendre, appelé aux fonctions de bibliothécaire de Wolfenbüttel. Les controverses littéraires dans lesquelles il y fut entraîné par suite de ses travaux littéraires, et qui lui attirèrent de nombreux désagréments et toutes sortes de persécutions, jointes aux infirmités physiques, avaient depuis longtemps abattu son esprit d'ailleurs si énergique, si actif et si frais, lorsqu'il mourut le 15 février 1781.

Ses œuvres complètes furent publiées par son frère K.-G. Lessing, J.-J. Eschenbourg et Fr. Nicolaï, Berlin, 1771 sq.; une nouvelle édition parut en 1790, en 30 volumes, et une 3e, en 32 vol., en 1825, due à J.-J. Schink; la dernière est celle de K. Lachmann, à Berlin, en 13 vol., 1837-1841. — On éleva en l'honneur de Lessing, en 1823, un hôpital à Kamenz et un monument à Wolfenbüttel.

Lessing est à la tête des écrivains du siècle dernier qui ouvrirent aux Allemands de nouvelles voies dans les diverses branches des connaissances humaines. Nous n'avons pas à nous occuper ici des services qu'il rendit à l'art et à la science en qualité de critique et de poëte. Lessing ne fut pas l'auteur d'un système de philosophie complet; toutefois il laissa une foule de travaux, de fragments, qui prouvent que c'était un penseur original et profond. Les principes religieux qu'il adopta, en opposition au système théologique prédominant de son temps, étaient en rapport intime avec ses opinions philosophiques. L'esprit logique de Lessing ne pouvait ni s'attacher à la roide orthodoxie de la confession luthérienne, ni se contenter des prétendues lumières du rationalisme, s'épanouissant alors dans toute sa fleur. Il s'était, il est vrai, attiré les applaudissements des théologiens de sa confession en publiant l'ouvrage, très-important pour l'histoire de l'Église, de Bérenger, *de Sacra Cœna*, qui constatait que ce théologien du moyen âge avait enseigné une doctrine assez semblable à celle que professa plus tard Luther sur l'Eucharistie, et en fortifiant ainsi la doctrine luthérienne par un témoignage, *testis veritatis*, sur lequel jusqu'alors les Calvinistes s'étaient appuyés. Son

vieux professeur de Leipzig, Ernesti, fut tellement satisfait de cette publication qu'il déclara que Lessing méritait, pour cela seul, d'être créé docteur en théologie. Quant à Lessing, il écrivit à Vienne à ce sujet à une dame qui devint plus tard sa femme : « Vous ne pouvez vous imaginer de quel parfum d'orthodoxie ce travail a embaumé ma personne, au jugement de nos théologiens luthériens. Préparez-vous tout simplement à me voir proclamer la colonne de notre Église. Puis-je réellement me parer de ce vêtement de gloire, et ne perdrai-je pas bien vite ma bonne réputation? C'est ce que l'avenir prouvera. » En effet l'avenir prouva, au bout de quelques années, ce qu'il fallait en penser, lorsque Lessing publia les *Fragments de Wolfenbüttel* (1). Une série d'écrits polémiques, dont Lessing accabla son principal adversaire, le pasteur *Götze*, de Hambourg, que cette controverse rendit fameux, et par lesquels il prouva, de la manière la plus convaincante, que le point de vue des anciens Luthériens était absolument insoutenable contre les attaques des libres penseurs, se rattache à cette publication importante de Wolfenbüttel. Les adversaires de Lessing allèrent si loin dans leurs attaques et leurs calomnies qu'ils répandirent le bruit qu'il avait accepté un cadeau de 1,000 ducats de la communauté juive d'Amsterdam pour mettre au jour les *Fragments*, dans lesquels, évidemment, la religion juive est attaquée avec encore moins de ménagement que la foi chrétienne. Lessing, pour se justifier, voulut faire paraître, dans le *Diarium* de Vienne, sous le nom de son beau-fils, König, le petit écrit intitulé : *Véritable Histoire de la fable des mille ducats, ou Judas Iscariote II;* mais le journal ne voulut point insérer l'article, qui fut imprimé à Ratisbonne, d'où on en envoya un certain nombre d'exemplaires à Vienne. Lessing, comptant habilement sur le public catholique, mais restant d'ailleurs fidèle à la vérité, exposa brièvement, dans cet opuscule, l'histoire de sa controverse avec Götze, et insista surtout sur ce que les réponses faites par Lessing même aux *Fragments* renfermaient, aux yeux du pasteur luthérien, bien plus de poison que les *Fragments* eux-mêmes, par cela seul que ces réponses étaient trop catholiques. « On sait du reste, ajoute-t-il, de quel point de vue ce luthérien exagéré considère, au grand scandale de ses propres coreligionnaires, l'Église catholique, et combien il se fourvoie en lui refusant le droit de s'appeler une Église chrétienne et de s'en attribuer les privilèges. »

Il cite plus loin un passage de ses libelles contre Götze, dans lequel il blâme la haine fanatique des protestants contre les Catholiques. « Les Catholiques ne seraient pas des Chrétiens! Ne serais-je plus Chrétien si je penchais du côté des Catholiques en soutenant avec eux que l'Écriture sainte n'est pas l'unique base de la religion chrétienne? N'est-ce pas déjà trop que beaucoup de protestants établissent les preuves de la vérité de la religion chrétienne comme si les Catholiques n'y avaient absolument aucune part? » Combattant la conduite mesquine de ses adversaires, qui, comme il arrive souvent dans ces cas, voulaient qu'on se servît du bras séculier contre leurs adversaires, lorsque leur puissance spirituelle leur paraissait insuffisante, il fit, dans sa juste mauvaise humeur, la sortie suivante, qui n'a pas perdu encore de nos jours sa valeur et sa vérité : « Je voudrais bien savoir de quel droit un pasteur luthérien et un mauvais avocat peuvent menacer du procureur fiscal un pauvre homme qui est assez

(1) *Voy.* FRAGMENTS DE WOLFENBUTTEL.

sincère pour recourir, quoique Luthérien, à un dogme de l'Église romaine, plutôt que de laisser s'écrouler toute la religion chrétienne sous les objections des libres penseurs, objections qui, en définitive, atteignent, non la religion, mais la Bible, c'est-à-dire le Livre, lequel seul, d'après le dogme tout à fait nouveau, et non démontré jusqu'à ce jour, des stricts Luthériens, renferme toute la religion. Que ces Messieurs se mettent eux-mêmes en garde contre le pouvoir fiscal ; car il serait facile de démontrer qu'eux seuls et leurs semblables sont de mauvais coucheurs, qui entretiennent et maintiennent les haines que les partis religieux, tolérés dans l'empire germanique, devraient, une bonne fois, déposer les uns à l'égard des autres ; eux qui condamnent comme antichrétien tout ce qui est Catholique, et ne veulent pas même tolérer un pauvre écrivain qui n'a jamais eu la pensée de se faire un parti, et voudrait demeurer sagement sur les confins des deux Églises ennemies. »

Götze devait être sensible surtout au reproche que lui adressait Lessing en s'écriant : « Si l'on pousse les choses jusqu'à faire de nos pasteurs luthériens des papes, pouvant nous prescrire le terme où nous devons cesser de scruter les Écritures, pouvant mettre des bornes aux communications que nous voulons faire du résultat de nos recherches, je serai le premier à demander, en place de ces petits papes en miniature, le grand et véritable Pape. »

De même que Lessing se prévalait, en sa qualité de protestant, du principe du libre examen proclamé par Luther, contre la roideur des Luthériens orthodoxes, et voulait que ce principe fût remis partout en honneur, afin que du conflit des opinions jaillît la vérité, de même il se prononça avec une grande amertume contre les rationalistes, qui se proclamaient de son temps les seuls esprits éclairés, les vrais amis des lumières. S'il reprochait à l'orthodoxie luthérienne d'être ouvertement hostile à la saine raison, il allait jusqu'à comparer la nouvelle religion des esprits dits éclairés à un véritable cloaque. Il y voyait l'œuvre d'un tas de brouillons et de demi-philosophes qui, sous prétexte de faire des Chrétiens raisonnables, ne parvenaient à faire que des philosophes éminemment absurdes. Il blâmait surtout leur prédilection pour l'unitarisme, l'arianisme et le socinianisme, dont la philosophie superficielle lui était odieuse, et qu'il considérait, non sans raison, avec Leibnitz (1), comme l'idolâtrie des temps modernes. Les théologiens *éclairés* de son temps comptaient si peu Lessing pour un des leurs qu'un de leurs chefs de file, Semler, voulait qu'on l'enfermât dans l'hôpital des fous de Berlin.

Lessing était surtout un esprit critique. Il en résulta que, ne voulant pas rompre avec le Christianisme, et ne pouvant se décider à professer aucune des confessions reconnues, il passa toute sa vie à la recherche de la vérité. Il considérait tellement cette recherche comme la tâche essentielle et l'unique but de l'esprit humain qu'il écrivit, dans un de ses ouvrages de polémique religieuse, cette fameuse proposition : « Si Dieu tenait renfermée dans sa main droite toute vérité, et dans sa main gauche le désir toujours vivace du vrai, toujours et éternellement trompé, et me disait : Choisis ! je m'inclinerais avec humilité vers sa gauche et lui dirais : Père, donnez ; la vérité pure n'est faite que pour vous seul ! »

C'est de ce point de vue qu'il faut considérer les opinions philosophiques et religieuses qu'il soutint en diverses circonstances, et qui sont plutôt chez

(1) *Voy.* LEIBNITZ.

lui des essais pour arriver à la vérité que des théories arrêtées. De là vient que ces opinions ne sont pas coordonnées entre elles, et qu'elles sont souvent en contradiction radicale les unes avec les autres.

Quant à ses idées sur Dieu, Jacobi prétend que Lessing partageait les opinions de Spinosa. Toutefois il faut dire avec Richter que, lors même que Lessing, en face de Jacobi, se nommait spinosiste, la doctrine de Spinosa ne lui était pas parfaitement connue, vu que la science de l'histoire faisait presque complétement défaut au temps de Lessing. Il est certain qu'on trouve dans cet auteur des passages qui semblent admettre un Dieu transcendant. Son idée de Dieu était assez vivante pour qu'il comprît l'idée de la Trinité, car l'unité transcendante qu'il désirait en Dieu n'excluait pas une sorte de pluralité. Si Lessing refusa de faire connaître à Jacobi sa pensée sur la personnalité de Dieu, il est probable qu'il ne saisissait pas assez nettement, à travers l'anthropomorphisme qui, trop souvent, s'attache à l'idée d'un dieu personnel, les moments de la conscience et de la volonté, constituant l'idée de la personnalité, de même qu'il était loin encore de s'être élevé à une théorie exacte de la connaissance, correspondant aux vérités religieuses et chrétiennes.

De la théologie Lessing passa à la cosmologie. « Ou, dit-il, Dieu pense toutes ses perfections en une fois et se voit comme la totalité de toutes ces perfections, ou il les pense séparément, isolées les unes des autres, et suivant leur hiérarchie. Si la première conception est le fondement de la Trinité, la seconde est celle du monde. » Le monde est pour Lessing l'universalité de toutes les pensées de Dieu, pensant ses propres perfections séparées les unes des autres, ou l'universalité des choses finies, qui sont finies parce que les pensées de Dieu, nécessairement créatrices, pensées qui ne sont pas adéquates à toute sa perfection, ne peuvent produire que des êtres limités, des espèces de dieux bornés. Par suite de l'idéalisme qui caractérisait ses opinions sur les choses du monde, il n'admettait que des êtres vivants et animés. Mais dans la série des êtres, qui ne permet pas de saut brusque, il y en a qui n'ont pas suffisamment conscience de leurs perfections; ces êtres sont les hommes, chez lesquels la puissance des convoitises sensibles est devenue la source des idées obscures qu'ils ont conservées de leur science innée (ce qui a fait dire que nous avons tous péché en Adam). Toutefois ces hommes sont demeurés l'image de Dieu en ce sens qu'ils ne feraient autre chose que pécher s'ils n'étaient doués d'une puissance qui peut affaiblir en eux celle des convoitises sensibles. C'est pourquoi, comme une loi toute-puissante, vivante et non aveugle, domine toutes les choses de ce monde, loi absolue, à laquelle rien ne peut être soustrait, ni bien, ni mal, Lessing admettait une double source des actions pour les créatures morales, savoir : les images obscures et les convoitises naturelles, posées et maintenues par Dieu dans une nature bornée ; puis les idées obscures que, dans leur nature bornée ; ils ont toutefois conservées de leur loi et de leurs perfections. La dépendance du monde à l'égard de la loi divine et une est la base métaphysique de sa doctrine de l'*éducation de l'humanité*. Dans le livre portant ce titre il rechercha les rapports de la raison et de la Révélation, question capitale de son temps. La pensée d'une éducation de l'humanité par Dieu n'était pas nouvelle ; elle provenait, quoiqu'on l'ignorât au temps de Lessing, de l'ancienne Église, et il est très-probable que Lessing, qui s'était beaucoup occupé de l'étude des Pères, et qui,

comme il l'avoue lui-même, avait été amené, surtout par la lecture de S. Irénée et de Tertullien, à comprendre le rapport entre la Bible et la tradition, et à approfondir la nature de l'Église, trouva ou du moins retrouva la pensée fondamentale de cette doctrine dans ces mêmes Pères.

Lessing, dans ce livre, compare la religion positive à la constitution politique. De même qu'il faut qu'il y ait dans l'État accord entre l'organisme général et la loi particulière, de même il faut que cette union existe entre l'État et la religion. La constitution civile exige, pour l'union des hommes entre eux, qu'ils s'entendent sur certaines choses conventionnelles relatives au culte de Dieu. De là la nécessité de tirer de la religion naturelle une religion positive, comme du droit naturel on a fait un droit positif. La partie positive de la religion fut sanctionnée par son fondateur, qui affirma que les prescriptions conventionnelles de sa religion provenaient de Dieu, par son intermédiaire, et la nécessité où sont les hommes d'avoir une religion positive lui valut la foi de ceux qui l'écoutaient. C'est là ce qui constitue la vérité intérieure de la religion, quelque modification qu'on lui imprime, suivant les qualités naturelles ou accidentelles de chaque État. C'est pourquoi toutes les religions positives sont également vraies et également fausses : vraies, parce qu'il a été partout également nécessaire de convenir de différentes choses, afin d'arriver à une entente dans la religion officielle; fausses, parce que le conventionnel, admis dans le culte de Dieu, non-seulement complète ce qui est essentiel dans la religion, mais l'obscurcit, l'affaiblit et l'annule. — C'est d'après ces propositions générales qu'il juge la religion chrétienne; elle répond au but d'une religion révélée aussi bien que toute autre. Ses preuves historiques n'ont pas leur égal; c'est pourquoi Lessing déclare qu'il y croit et qu'il la tient pour vraie, autant qu'on peut croire et tenir pour vrai quelque chose d'historique; mais il ne tient pas d'autres religions positives pour moins vraies.

Diverses religions, dit-il dans son *Nathan*, peuvent conduire à la béatitude. Il peut aussi y avoir de très-braves gens qui se sont isolés de toute espèce de religion positive. Que si toutes les religions positives sont égales par rapport à la vérité, il faut cependant établir entre elles une certaine hiérarchie; celle-là est la meilleure religion révélée qui renferme le moins de suppléments conventionnels à la religion naturelle. C'est cette différence qui fait l'avantage du Christianisme sur toutes les autres religions révélées. Lessing ne partage pas ici, comme on pourrait le croire, l'opinion des politiques et des libres penseurs, qui considèrent les additions conventionnelles à la religion naturelle comme l'œuvre de certains hommes éclairés, qui savaient tout ce qu'on peut savoir de Dieu et de sa loi; il décide, au contraire, que nous sommes tous obligés de passer par ces additions, parce que nous ne pouvons apprendre la vérité que sous des formes sensibles. Les vérités raisonnables durent d'abord être révélées, pour être ensuite reconnues comme vérités raisonnables. Sans cette révélation, et abandonnée à elle-même, la raison humaine ne serait jamais entrée en possession d'elle-même. Et comme les additions conventionnelles à la religion naturelle n'ont pas été l'œuvre arbitraire des maîtres de la religion, elles ne pouvaient être que des prescriptions venant réellement de Dieu. La preuve de la Révélation se trouve dans l'histoire, qui est la conduite ou l'éducation de l'humanité par la Providence divine.

Il est vrai que Lessing ne voit pas

tant la preuve de cette révélation dans les miracles et les prophéties, qui ne sont que des échafaudages dont Dieu se sert pour rendre attentif à ce que disent ses prophètes, que dans la force de conviction qu'elle donne par sa durée même et sa victoire sur le genre humain. La Providence divine, qui dirige les affaires humaines, ne peut permettre qu'une religion triomphe si elle ne porte en elle un moyen efficace d'élever l'humanité. Lessing est tout à fait imbu de cette idée de la Providence divine; ni tous les maux qu'il voit, ni le mal que Dieu permet, ne peuvent le troubler. La Providence nous semble parfois reculer; mais nous ne devons jamais désespérer! il n'est pas toujours vrai que la ligne droite soit la plus courte.

Quand la raison humaine a besoin d'une plus longue éducation pour arriver à une juste intelligence de Dieu et de la loi divine, et que la raison ne peut suffire, par où Dieu mènera-t-il l'homme? Lessing recourt alors au sentiment intime, au cœur de l'homme; il y trouve les expériences qui nous garantissent la vérité de nos convictions religieuses. Le sentiment est une forteresse qui peut tenir contre les attaques du doute et les assauts de la raison; c'est par le sentiment que Dieu mène l'homme et accomplit les plans qu'il veut réaliser en ce monde. Mais rien de plus vague que ce que Lessing entend par sentiment religieux; l'entend-il dans le sens que Schleiermacher prit plus tard pour la base de son système théologique? ou bien, ce qui n'est pas invraisemblable, le comprend-il comme la conscience directe et immédiate du divin en nous, conscience qui a pour base des idées dont l'esprit philosophique doit, de degrés en degrés, constituer finalement la science? Lessing prétend que la vérité de la religion révélée doit être démontrée par son caractère éminemment raisonnable. Ce que nous admirons d'abord comme révélation, la raison doit le déduire des autres vérités une fois établies par elle. La religion révélée n'a pas d'autre but que d'élever la raison; que si la raison n'arrivait pas à l'évidence qu'elle doit atteindre, l'intention dans laquelle Dieu a donné la Révélation, à savoir qu'elle devienne vérité raisonnable, serait rendue vaine.

Il doit y avoir dans l'éducation de l'humanité un développement toujours progressif, qui comprend non-seulement les Juifs, mais les païens et en général tous les peuples de la terre. Le Christianisme est un des puissants leviers de ce mouvement, précisément parce qu'il pousse toujours à la perfection. Le Christianisme porte incessamment vers l'intelligence de sa propre révélation. Cette intelligence, qui est une condition et un élément de béatitude, est le but de la Révélation, qui sera certainement atteint. Quoique Lessing nomme ce but le nouvel Évangile éternel, il ne faut pas s'imaginer que Lessing admette un degré de développement dans lequel le Christianisme s'effacera devant une religion plus parfaite, car il exprime en divers endroits la conviction qu'il a que la religion chrétienne durera toujours. Il ne voit dans le nouvel Évangile que l'accomplissement des promesses du Christianisme! La spéculation sur les doctrines du Christianisme doit amener l'humanité au plus haut degré de lumières et de pureté possible, à un degré tel que l'homme, convaincu de la possibilité d'un avenir toujours meilleur, n'aura plus besoin d'emprunter des motifs d'action à cet avenir même; alors il fera le bien pour le bien, parce que ce sera le bien, et non parce que des récompenses arbitraires y seront attachées; il ne doutera plus que ces récompenses devaient servir précisé-

ment à fixer et à fortifier son regard inconstant et léger, et à lui faire reconnaître la supériorité des récompenses intérieures, qu'il trouvera dans le témoignage de sa conscience satisfaite.

Comme Lessing n'admettait pas que dans l'économie du salut une seule âme pût se perdre, l'éducation par la Révélation lui semblait la voie ordinaire, la voie la plus sûre du salut, sans qu'elle fût pour cela la seule nécessaire. Du reste Lessing n'admettait pas qu'aucune âme pût arriver au salut gratuitement, et sans avoir passé par les degrés de l'éducation divine, par conséquent sans avoir traversé le Christianisme; car il reconnaissait que, la voie par laquelle le genre humain arrive à sa perfection, il faut que chaque homme en particulier la parcoure, un peu plus tôt, un peu plus tard, avant d'arriver à la perfection intellectuelle et morale. Mais, comme il ne pouvait méconnaître qu'une multitude d'hommes meurent sans être de vrais et de sincères Chrétiens, Lessing avait recours à l'hypothèse de la transmigration des âmes. Il allait au-devant de l'objection que nous n'avons pas conscience d'une vie antérieure, en admettant que ce qui ne nous est pas actuellement présent à la mémoire n'est pas pour cela à jamais perdu pour nous. L'éternité nous appartient, et il se peut qu'il nous soit utile de ne pas nous ressouvenir de notre vie antérieure.

Lessing pensait prouver, d'une manière toute singulière, que son opinion sur le salut de tous les hommes pouvait parfaitement s'accorder avec le dogme de l'éternité des peines de l'enfer. Il prétendait que nécessairement toutes les suites, et par conséquent toutes les suites naturelles du mal, tous les pas rétrogrades que nous faisons dans notre développement, sont éternels. Toutefois, comme ce ne sont pas seulement les suites naturelles et la punition du mal, mais aussi les suites du bien qui doivent être éternelles, et comme le bien que le plus méchant des hommes ne peut pas absolument s'empêcher de faire doit avoir ses suites éternelles, Lessing n'admettait pas de séparation absolue entre le ciel et l'enfer. Nous comprendrons comment il arrivait à ce mélange de bien et de mal, de ciel et d'enfer, en nous rappelant que Lessing, en posant la pureté parfaite comme but de notre éducation, soutenait que l'homme n'est pas capable d'une connaissance pure, d'une contemplation parfaite *de la vérité*; qu'il n'est *susceptible que d'un progrès incessant*, et *il oublie l'énorme* contradiction où il tombe en admettant une moralité pure sans admettre une connaissance parfaite. C'est ainsi qu'ici encore Lessing s'écarte de la vérité chrétienne, comme d'un autre côté il s'en éloignait en excluant le dogme du péché originel, et en faisant dériver l'homme d'un état moral et intellectuel non pas perverti et coupable, mais très-imparfait.

De là le souffle de *naturalisme* qui respire dans toute la doctrine de Lessing et auquel ne put échapper Herder(1), qui, dans son célèbre ouvrage : *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* continua à développer les vues de Lessing sur l'éducation providentielle du genre humain.

Quoi qu'il en soit, il y a dans les vues philosophiques et religieuses de Lessing des germes excellents, qui n'ont pas été sans influence sur le développement des idées modernes relatives à la philosophie de la religion et de l'histoire et à l'apologétique chrétienne.

Cf. *Examen critique et philosophique de l'Éducation du genre humain*

(1) *Voy.* Herder.

de Lessing, par Guhrauer, Berlin, 1841, et Henri Ritter, *Principes philosophiques et religieux de Lessing*. Göttingue, 1847.

BRISCHAR.

LESSIUS (LÉONARD), né en 1554 à Brechten, petit village de Brabant, montra dès la plus tendre jeunesse une si fervente piété que ses camarades le surnommèrent le Prophète, et un si vif amour pour l'étude qu'il oubliait souvent l'heure de la récréation et se privait de sommeil pour travailler. A quatorze ans il vint à Louvain, où il obtint une place franche dans un collége, et fit avec grand succès ses humanités et sa philosophie. En 1572, à l'âge de dix-huit ans, il entra dans la Compagnie de Jésus. Après son noviciat il enseigna la philosophie pendant sept ans à Douai. Ayant été obligé, en 1578, de s'enfuir des Pays-Bas, à la suite des troubles religieux, il tomba malade et ne se rétablit jamais complétement. Après avoir été ordonné prêtre à Douai, il fut appelé à Rome, où il étudia la philosophie pendant deux ans sous le célèbre Suarez. En 1585 il vint avec son confrère, le Père Jean Hamélius, à Louvain, professer la théologie. Leurs leçons, succédant à la controverse de Baïus (1), qui venait à peine d'être apaisée, excitèrent de nouvelles agitations. Jusqu'alors c'étaient principalement les Franciscains qui, en qualité de partisans de Duns Scot, s'étaient engagés dans une direction contraire à la doctrine sévère de S. Augustin sur la grâce, et ils s'étaient d'autant plus enhardis dans cette direction qu'en combattant Baïus ils pensaient fortifier leur propre système d'enseignement. Les Jésuites, et notamment Lessius et Hamélius, partagèrent, sous beaucoup de rapports, les opinions des Franciscains. Le plan d'études rédigé par Aquaviva (1), en 1586, pour la Société de Jésus, *Ratio atque institutio studiorum*, exigeait, il est vrai, qu'en général les Jésuites suivissent la doctrine de S. Thomas; mais il permettait de s'en écarter dans certains points particuliers, parmi lesquels il mentionnait cette proposition de S. Thomas: *secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei, et, cum operantur, Deum in eas plurimum influere aut eas movere*. Si Baïus, au lieu de faire valoir la vraie doctrine de S. Augustin, en avait exagéré la sévérité et l'avait défigurée, Lessius, de son côté, s'écarta, dans un sens inverse, de la doctrine augustino-thomistique. Il en résulta de vives discussions parmi ses auditeurs; la faculté de théologie de Louvain ordonna, sous l'inspiration de Baïus, une sévère enquête, et fit extraire des leçons de Lessius trente-quatre propositions qu'elle lui envoya. Lessius ayant reconnu en général que ces propositions étaient bien les siennes, H. Gravius en fit une censure qui obtint immédiatement l'approbation de la faculté. Dans l'introduction la faculté exprimait sa douleur de ce que, dans les propositions censurées, la doctrine de l'Église sur la grâce était corrompue, et elle justifiait sa censure en disant que les propositions rejetées étaient contraires à la doctrine et à l'autorité de S. Augustin, si hautement approuvées par tant de conciles, de Papes, de docteurs de l'Église, et renouvelaient toutes les objections par lesquelles autrefois les semi-Pélagiens avaient attaqué la doctrine de S. Augustin, sous prétexte de défendre la liberté humaine; enfin elle terminait en rappelant à Lessius et à Hamélius leur confrère Bellarmin, qui avait jadis enseigné une doctrine contraire à la leur sur la grâce et la prédestination à Lou-

(1) *Voy.* BAÏUS.

(1) *Voy.* AQUAVIVA.

vain même (1). L'épiscopat belge prit connaissance de ce qui venait de se passer à Louvain ; les archevêques de Malines, de Cambrai et de Gand, particulièrement, s'adressèrent aux facultés de théologie de Paris et de Douai pour avoir leur avis. Tandis que la Sorbonne refusait de se prononcer, la faculté de Douai publiait, en 1588, une censure qu'Estius avait rédigée en son nom, et par laquelle la doctrine de Lessius était encore bien plus nettement et plus explicitement condamnée que par la sentence de Louvain (2).

Les Jésuites, pour affaiblir l'effet des censures dont leur doctrine avait été frappée, cherchèrent de leur côté à obtenir des avis favorables des facultés de Mayence, de Trèves et d'Ingolstadt. Rome, en s'emparant de l'affaire et en l'évoquant devant son forum, empêcha que l'agitation soulevée s'étendît davantage. Le nonce de Cologne, Frangipani, reçut, en avril 1588, un bref de Sixte V, qui le chargea de se rendre aussi vite que possible à Louvain, de réconcilier les partis en dissidence, et, si cela n'était pas possible, de leur déclarer qu'il n'appartenait qu'au successeur de S. Pierre de décider dans des questions de foi, et qu'ils eussent à cesser toute controverse jusqu'à ce que le Saint-Siége eût prononcé; en même temps le nonce devait envoyer à Rome les écrits pouvant servir à la solution de la question. Le nonce, arrivé à Louvain, ne parvint pas à opérer une entente entre les deux partis. La faculté rédigea une justification des censures émanées de son sein et la communiqua à Lessius, afin que de son côté il pût mettre sa défense par écrit. Le nonce, en partant pour Rome (novembre 1588), rappela aux deux partis qu'ils eussent à attendre patiemment la décision du Saint-Siége, auquel il remettrait leurs Mémoires. Voulant en outre consolider le rétablissement de la paix, il avait promulgué dès le mois de juillet un décret qui menaçait de l'excommunication *latæ sententiæ* tous ceux qui défendraient ou combattraient les doctrines de l'un et de l'autre parti, dans les assemblées publiques, dans leurs sermons, discussions ou écrits, en désignant les doctrines adverses comme hérétiques, suspectes, dangereuses, en accusant ou soupçonnant d'hérésie ceux qui y seraient attachés. La discussion soulevée par Lessius eut la même issue que celle que provoqua l'ouvrage de Molina, publié également en 1588, *Concordia liberi arbitrii cum donis gratiæ*, et dont la controverse de Lessius n'avait été que le prélude, c'est-à-dire que, de même que dans l'affaire de Molina (1), la décision qui dut intervenir à Rome dans l'affaire de Lessius n'aboutit pas.

Lessius mourut en 1623 à Louvain, où il avait enseigné avec éclat pendant trente-huit ans. Sa vie avait été remarquable par sa profonde piété, sa sévérité à l'égard de lui-même et son infatigable activité. On avait une telle opinion de sa vertu qu'au moment de sa mort on se disputait tout ce qui lui avait appartenu. Lessius avait assisté à deux assemblées générales de son ordre, y avait joui d'une grande autorité, et ses confrères les plus considérables se faisaient un devoir d'agir d'après ses conseils. Ses ouvrages avaient singulièrement contribué à lui donner cette influence. La clarté et la sagacité s'y unissaient à l'étendue du savoir. Il savait parfaitement le grec et avait des connaissances variées en histoire, en droit canon et en droit civil, en mathématiques et en médecine. Ses écrits, qui furent souvent

(1) D'Argentré, *Collectio judiciorum de nov. errorib.*, t. III.

(2) D'Argentré, *Collect.*, etc.

(1) *Voy.* CONGREGATIO DE AUXILIIS DIVINÆ GRATIÆ.

publiés à part, ont été réunis par Balth. Moret, en 1625 et 1630, à Anvers, et publiés en 2 volumes.

Les plus importants sont :

1. *De justitia et jure, ceterisque virtutibus cardinalibus, libri IV, ad dec. sec. Thomæ a quæst. XLVII, usque ad CDXXI.* Plusieurs propositions de cet écrit, souvent réimprimé, entre autres des propositions sur le vol, le meurtre, etc., ont été censurées par des évêques et des facultés de théologie.

2. *Appendix : De licito usu æquivocationum et mentalium restrictionum.*

3. *Dissertatio de montibus pietatis.*

4. *Quæ fides et religio sit capessenda, consultatio.*

5. *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et præscientia Dei conditionali, disputatio apologetica*, 1620.

6. *De prædestinatione et reprobatione angelorum et hominum ; item de prædestinatione Christi.*

7. *Hygiasticon seu de vera ratione valetudinis bonæ et vitæ, una cum sensuum, judicii et memoriæ integritate, ad extremam senectutem conservandæ. Subjungitur tractatus Ludovici Cornari, Veneti.*

Quant à la *doctrine* de Lessius et d'Hamélius, les trois premières propositions censurées se rapportaient à l'*inspiration* des saintes Écritures ; elles étaient conçues en ces termes :

1. Pour qu'un écrit fasse partie de l'Écriture sainte, il n'est pas nécessaire que toutes les paroles,

2. Ni que toutes les pensées et toutes les vérités qui y sont contenues aient été inspirées directement à l'auteur par l'Esprit-Saint.

3. Un livre, tel par exemple que le second livre des Machabées, peut appartenir à l'Écriture sainte quand il aurait été écrit simplement par l'intelligence humaine sans assistance du Saint-Esprit, si d'ailleurs l'Esprit-Saint a déclaré plus tard qu'il ne renferme rien qui ne soit vrai. — Cette dernière proposition surtout parut scandaleuse.

L'objet capital de la discussion fut la doctrine de Lessius sur la *grâce* et la *prédestination*. Cette doctrine, telle qu'elle ressort des 31 propositions censurées, et plus explicitement de ses écrits : *De prædestin. et reprobat.* et *De gratia efficaci*, etc., est, au fond, analogue à celle de Molina, ce qui résulte déjà de ce que Lessius composa expressément le dernier de ces écrits pour défendre la doctrine de Molina contre les attaques des Thomistes. Sa doctrine est celle-ci : Dieu accorde à tous les hommes, sans mérite de leur part et d'une manière prévenante, mais non en égale mesure, la *grâce suffisante*, c'est-à-dire une grâce telle que le pécheur puisse se convertir et *puisse faire le bien, s'il le veut ;* car, si elle ne suffisait pas au pécheur pour se convertir, si, en outre, une autre grâce lui était nécessaire, cette grâce première ne serait pas suffisante. De lui-même, ou *in actu primo*, Dieu veut que toute grâce ait un résultat ; mais elle est tantôt efficace, tantôt elle ne l'est pas *in actu secundo*, et cela dépend, non de l'efficacité ou des qualités particulières de la grâce, mais du consentement ou du non-consentement de la volonté libre. La grâce est semblable à un instrument dont la volonté de l'homme peut se servir ou non, tout comme il peut profiter de ses talents naturels ou les négliger. Mais il ne faut pas croire, dit plus loin Lessius, que la volonté communique une vertu à la grâce, en la rendant efficace, ou qu'elle en est la cause directe : *Efficacia gratiæ in actu secundo non pendet per se primo et secundum suam rationem supernaturalem directe ac libero arbitrio, sed secundum circumstantiam temporis, modi, etc. Hinc fit ut ratio cur gratia hic et nunc influat in opus referenda sit in*

liberum arbitrium, gratia sic utens, sicut vicissim ratio, cur liberi arbitrii opus sit supernaturale et meritorium, referenda sit per se primo in gratiam. Sunt enim hæc duo principia partialia, ac proinde agunt cum mutua dependentia, et in ipso opere effectus sibi correspondentes habent. De même que Lessius, en opposition avec S. Augustin et S. Thomas, comprenait en général la grâce comme une grâce qui fait que nous *pouvons* faire si nous *voulons*, *ut possimus facere si velimus*, de même, selon lui, la grâce de la persévérance ne consiste que dans un secours de la grâce, en vertu duquel nous *pouvons* persévérer si *nous voulons* : *In statu innocentiæ sufficiebat homini ad salutem gratia quæ poterat perseverare si vellet; ergo et nunc.* Ass. 22.

Lorsque S. Augustin dit que nous avons besoin non-seulement d'une grâce par laquelle nous puissions, *qua possimus*, mais par laquelle nous fassions, *qua faciamus*, il faut, d'après Lessius, entendre ces paroles ainsi : que nous ne pouvons faire le bien sans le concours ou le secours de la grâce *concomitante*, *sine concursu vel auxilio gratiæ* CONCOMITANTIS, *qui* (*concursus*) *peccatori ita præparatus est ut generalis et naturalis concursus præparatur naturali potentiæ, v. gr. potentiæ videndi.* Dieu est prêt à nous communiquer la grâce concomitante *in actu secundo*, *si* nous voulons.

Pour vouloir réellement il n'est pas nécessaire qu'une grâce efficace détermine infailliblement la volonté, comme le fit, par exemple, celle qui convertit S. Paul, Ste Madeleine, etc.; il suffit d'une grâce beaucoup moindre, qui laisse la plus entière latitude à la liberté. Ass. 8, 9, 10. — La censure de Douai remarque, par rapport à ces dernières paroles : Si, comme l'auteur de l'assertion paraît le faire, on reconnaît dans la conversion de S. Paul et d'autres une excitation de la grâce efficace, déterminant infailliblement la volonté, sans préjudice de la liberté, pourquoi repousserions-nous une excitation semblable dans la conversion d'autres âmes, et pourquoi détourner violemment le sens des paroles de S. Augustin?

La doctrine de Lessius sur *la prédestination* est en rapport intime avec ses opinions sur l'efficacité de la grâce. Si, d'après lui, Dieu accorde, en cette vie, à tous les hommes, quand ce ne serait pas en égale mesure, la grâce suffisante, en les prévenant et sans mérite de leur part, il a préparé cette grâce de toute éternité, par sa simple bonne volonté, sans mérite de l'homme, — *prædestinatio ad gratiam* (*primam*) *mere gratuita*; mais la prédestination, comme préparation, comme prédétermination à la grâce, est encore incomplète. Son complément résulte de sa prédétermination aux autres moyens de la grâce et surtout de la vie éternelle. Cette dernière prédétermination résulte, suivant Lessius, de la prévision des mérites préparés par la grâce, *ex prævisis meritis gratia comparatis. Nam justi possunt*, dit-il, *nova auxilia mereri et beneficia, quibus crescant, et istis rursus alia, et sic deinceps usque ad mortem. Ergo in potestate justorum est complere suam prædestinationem, i. e. per gratiam efficere ut conditionata Dei voluntas illa beneficia conferendi, quibus ad salutem perducantur, transeat in absolutam.* D'après cela, suivant lui, la proposition : *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris*, est vraie, non pas que personne puisse mériter la prédestination à la première grâce, mais parce que la prédestination aux grâces postérieures, et enfin à la vie éternelle, dépend de la prévision et de la fidèle coopération à la première grâce ou à toute grâce prévenante. Lessius, pour

faire comprendre cette prédestination, en appelait à tous les Pères grecs. Il pensait aussi trouver sa doctrine dans S. Augustin. *Quod si tamen*, ajoute-t-il, *contraria sententia est D. Augustini, non admodum referret.* Ass. 20. Ce qui le faisait en cela passer si facilement par-dessus l'autorité de S. Augustin, c'était l'opinion que sa manière de comprendre la grâce et la prédestination, à lui Lessius, laissait seule subsister la liberté et donnait un sens aux efforts de l'homme dans le temps pour arriver à l'éternité, tandis que la doctrine stricte de S. Augustin et de S. Thomas, sur l'efficacité absolument infaillible de la grâce et une prédestination absolue à la gloire, restreignait la liberté et l'effort moral de l'homme, et le conduisait, par rapport à l'acquisition du salut, soit au désespoir, soit à une impie confiance : *Hæc sententia de prædestinatione maxime consentanea est divinæ bonitati, Scripturarum auctoritati, Patrum testimoniis et naturalis rationis æquitati, in nulla re omnino Pelagio favens, et quam longissime a sententia Lutheri et Calvini, et reliquorum hæreticorum nostræ tempestatis, recedens, a quorum sententia et argumentis difficile est alteram sententiam* (celle de S. Augustin et de S. Thomas) *vindicare.* Ass. 31.

Cf. l'article Molina ; sur la vie de Lessius, Alegambe, *Bibliotheca Script. Soc. Jesu ;* Sotwel, *Bibliotheca Script. Societ. Jesu; de Vita et Moribus R. P. Leonardi Lessii*, Paris, 1644; Le Blanc, *Hist. de congreg. de Auxil. div. grat.;* Habert, *Défense de la Foi*, etc.

Klotz.

LESS (Godefroi), théologien protestant, né à Conitz, dans la Prusse occidentale, le 31 janvier 1736, étudia à Iéna et Halle sous Baumgarten ; devint, en 1756, professeur ordinaire de théologie à Göttingue, et, en 1766, docteur en théologie; en 1784, premier professeur de théologie et membre du consistoire; enfin, en 1792, premier prédicateur de la cour de Hanovre. Il mourut le 28 août 1797, après une vie très-active et très-estimable, passée au milieu de perpétuelles infirmités. Il laissa les ouvrages suivants :

1. *L'Honneur des livres de confession de l'Église évangélico-luthérienne*, Leipzig, 1758.
2. *Considération sur quelques défauts de la prédication moderne, qui entravent la partie pathétique du débit oratoire*, 1765.
3. *Esquisse de morale chrétienne*, 1767 (rigorisme exagéré).
4. *Plan d'un cours de philosophie de la religion chrétienne*, 1790.
5. *Théorie de la religion chrétienne pour la vie ordinaire*, ou Essai d'une dogmatique pratique, 1779 (3e édit., 1789, sous ce titre : *Manuel de la théorie de la religion chrétienne pour les esprits éclairés*).
6. *Traduction des Épîtres de S. Paul aux Romains et aux Corinthiens*, 1778.
7. *De l'Enseignement chrétien, de la manière de s'en acquitter dignement et de s'y préparer convenablement*, 1790.
8. *De la situation des écoles de garçons et de filles*, 1796.

Less était un théologien non pas savant, mais pratique; son âme l'élevait à la mystique; son temps et son éducation l'attiraient vers le rationalisme; les orthodoxes et les hétérodoxes le comptèrent parmi les leurs tant qu'il fut en réputation; plus tard les uns et les autres le renièrent. Ses écrits ne disent pas grand'chose. Très-souvent, en place de preuves, on trouve des tirades déclamatoires mêlées à toutes sortes de singularités et d'inconvenances de langage et de style. Il valait mieux comme prédicateur, parce qu'il parlait avec entraînement et chaleur.

Voyez *Nécrologie de* 1797, 8e ann., t. II, p. 219.

HAAS.

LÉTI (GRÉGOIRE), historien. Il naquit à Milan en 1630 et fut élevé chez les Jésuites de Cosenza, où il resta jusqu'en 1644. Plus tard il résida habituellement à Rome. Un esprit mobile et d'autres motifs le poussèrent, en 1657, à faire un voyage en France et en Suisse. A Lausanne il fit connaissance d'un médecin nommé Quirin, épousa sa fille et embrassa la réforme. A dater de 1660 il demeura à Genève. En 1674 il y obtint le droit de bourgeois honoraire. En 1679 il se rendit en France, l'année suivante en Angleterre, où il fut très-bien reçu à la cour de Charles II. Le roi lui fit présent de 1000 écus et lui promit la place d'historiographe. Il se mit à écrire l'histoire d'Angleterre; mais, comme on fut mécontent de son travail, il reçut l'ordre de quitter le royaume dans le délai de dix jours. En 1682 il arriva à Amsterdam, où il trouva une place d'historiographe qu'il conserva jusqu'au moment de sa mort (9 juin 1701). Nous citerons parmi ses écrits italiens : *Vie de Donna Olympia; Vie de Sixte V; le Cardinalat; Entretien sur l'histoire; Entretien sur la politique; Voyage à la cour romaine; l'Italie; Vie de Philippe II; Théâtre britannique; Monarchie de Louis XIV; Histoire de Genève; Théâtre allemand; Histoire de Brandebourg; Histoire de Saxe; Théâtre de Belgique; Vie de Cromwell; Vie de la reine Élisabeth; Vie de Charles-Quint.* —Léti écrivait très-rapidement; la vérité lui tenait peu à cœur, et ses œuvres n'ont aucune autorité historique.

Cf. Iselin. GAMS.

LETTRE DOMINICALE. *Voy.* CYCLE.

LETTRE PASTORALE. On nomme ainsi la circulaire qu'un évêque adresse, à certaines époques déterminées, comme au commencement du carême (1), ou dans d'autres circonstances importantes, à son clergé ou aux fidèles de son diocèse, pour les entretenir de ce dont sa charge de pasteur suprême lui fait un devoir de leur parler.

C'est à l'évêque, détenteur de la puissance apostolique, qu'il appartient surtout d'annoncer la parole de Dieu (2) et de l'appliquer aux situations et aux besoins divers du troupeau qui lui est confié. Il élèvera donc sa voix apostolique dans ses lettres pastorales toutes les fois qu'il le croira nécessaire ou utile à ses ouailles. Les successeurs des Apôtres, comme ceux-ci eux-mêmes, furent, de tout temps et dès l'origine, en correspondance avec les communautés chrétiennes de leur ressort.

Quand la lettre pastorale n'est adressée qu'au clergé, elle traite d'ordinaire de la vie sacerdotale, des obligations du saint ministère, des devoirs des prêtres, de la manière de diriger les fidèles, d'administrer les sacrements, de célébrer l'office divin.

Quand la lettre pastorale est destinée au peuple et au clergé simultanément, elle a ordinairement pour sujet les vérités de la foi, la vie religieuse et morale, la participation aux sacrements, les obligations de certains états, les dangers que courent les âmes, les moyens de les éviter.

Les lettres pastorales sont souvent des instructions, des exhortations, des avertissements, des encouragements, des consolations. De temps à autre elles sont provoquées par des événements politiques et servent à éclairer les fidèles, du point de vue de la religion, sur leurs devoirs publics, comme citoyens et chrétiens, vis-à-vis de l'État. Elles ne s'écartent pas de leur but, dans ce cas, si, tout en traitant des

(1) *Voy.* JEUNE (mandement de carême).

(2) *Conc. Trid.*, sess. V, c. 2, *de Reform.*, et sess. XXIV, c. 4, *de Ref.*

questions politiques, elles respirent l'amour paternel, si elles sont empreintes d'une sainte onction et se distinguent par la simplicité et la vigueur apostolique.

Quant à la question de l'agrément ou de l'autorisation du gouvernement, concernant les lettres pastorales, conf. l'article PLACETUM REGIUM.

LETTRES PATENTES. *Voyez* PLACETUM REGIUM.

LEUSDEN (JEAN), orientaliste, naquit à Utrecht en 1624 et s'y adonna à l'étude spéciale des langues et des mathématiques. Après s'être fortifié dans les connaissances qu'il avait acquises à Amsterdam, il devint, en 1649, professeur d'hébreu et d'archéologie à Utrecht, et remplit ces fonctions avec succès jusqu'à sa mort, en 1699. Il s'appliqua surtout à suivre la voie tracée par Buxtorf (1). Ses nombreux écrits ont, la plupart, rapport à la langue hébraïque et à l'Ancien Testament.

LEUTARD, précurseur des nouveaux Manichéens ou cathares. En l'an 1000 parut dans un village des Gaules, non loin de Châlons, *apud vicum Virtutis vocabulo, in pago Catalaunico*, un homme du nom de Leutard, qui, en feignant la folie, cherchait à répandre des doctrines antichrétiennes. Ces doctrines, quoiqu'on ne les connaisse que par fragments, présentent des éléments manichéens. Leutard en appelait à de prétendues révélations divines, ainsi qu'à l'Écriture sainte. — Il se sépara un jour de sa femme, par ordre, disait-il, de l'Évangile, sortit de sa maison pour aller à la prière, entra dans une église, prit la croix et brisa l'image du Sauveur. Ceux qui le virent s'effrayèrent et le prirent pour un fou. Il voulut leur faire accroire qu'il n'avait agi que sous l'inspiration d'une parole d'en haut. Il s'attacha beaucoup de gens du peuple, surtout parce qu'il leur enseignait qu'il était insensé de payer la dîme. Gébuin, évêque du diocèse, le fit comparaître devant lui. Il fut plus réservé en présence du prélat et chercha à prouver ses opinions par les témoignages de la sainte Écriture. L'évêque parvint à lui arracher ses adhérents et à les ramener à l'Église. Leutard, abandonné, perdit la tête, se précipita dans un puits et se noya.

Voy. Glaber Rodulph, II, c. 11, dans Bouquet, X, p. 23; cf. Pertz, *Monumenta*, t. IX, p. 41 ; Hahn, *Histoire des nouveaux Manichéens*, I, p. 31, Stuttgard, 1845.

GAMS.

LEVELLERS (*niveleurs*), secte religieuse et politique. Pendant la lutte du parlement anglais avec le roi Charles Ier on vit s'élever, contre la haute Église et les presbytériens, les *Indépendants* (1), parti religieux et politique dont les adhérents, d'ailleurs très-divergents d'opinions, s'entendaient pour soutenir que chaque communauté, chaque congrégation était indépendante de toute autre communauté, tout comme des synodes et des prêtres, pour ne pas admettre d'état ecclésiastique et reconnaître à tout homme éclairé et inspiré le droit de parler en qualité de prédicateur. Au point de vue politique, ils aspiraient à abolir la monarchie et l'aristocratie, à établir la république et à soumettre tout le monde au même niveau.

Les indépendants qui se firent le plus remarquer par leur résolution furent les *Rationalistes*, qui se donnaient eux-mêmes ce nom, parce qu'ils pensaient et prétendaient ne se conduire que d'après les dictées de la raison, tandis que leurs adversaires les nommèrent *Levellers*, c'est-à-dire *niveleurs*, parce qu'ils prêchaient l'abolition de tout gouverne-

(1) *Voy.* BUXTORF.

(1) *Voy.* INDÉPENDANTS.

ment spirituel et temporel, l'égalité des droits religieux et civils, la souveraineté populaire et une distribution plus équitable des biens. « Le Seigneur, disaient-ils, la Bible à la main, hait le pouvoir des rois; Dieu lui-même, le Dieu des batailles, a décidé du sort du monarque. Charles I[er] a perdu tous ses droits au trône du jour où il a violé le serment prêté, lors de son couronnement, de protéger la liberté de ses sujets, du jour où il a versé le sang de son peuple dans d'injustes batailles. Il faut qu'il en rende compte, d'après la parole de Dieu même (1), et qu'il soit puni. » Ces opinions régicides firent de rapides progrès; une grande partie du peuple et la majorité de l'armée de Cromwell les embrassèrent avec une fureur enthousiaste. Les chefs des niveleurs s'assirent bientôt au parlement, et se firent saluer par le prédicateur Hugh Peters comme les instruments préparés par Dieu pour arracher son peuple à la servitude de l'Égypte. Comment, s'écria un jour le prédicateur fanatique, cet affranchissement aura-t-il lieu? C'est ce qui ne m'a pas encore été révélé. A ces mots il cacha sa tête dans ses mains, s'inclina sur un coussin placé devant lui; puis, au bout de quelques instants, il releva la tête et s'écria : Je le sais! la révélation m'en est faite, je vais vous en faire part. Cette armée extirpera la monarchie, non-seulement dans ce pays, mais en France et dans les autres royaumes qui nous entourent. C'est elle qui vous tirera de l'Égypte. Mais, dit-on, nous entrons dans une voie inouïe. Que dites-vous de la Vierge Marie? Y avait-il eu jamais avant elle une femme qui eût enfanté sans le concours d'un homme? *Notre temps servira d'exemple aux temps futurs.*

On voit que les rationalistes s'entendaient à proférer avec une légèreté extrême les plus rares impiétés et ne méprisaient pas de pieuses supercheries pour arriver à leur fin. Les niveleurs étaient animés d'un fanatisme beaucoup plus vif que les presbytériens, comme le prouva l'armée priante, chantante, prophétisante et meurtrière de Cromwell. Enfin les Levellers atteignirent leur but en décapitant Charles I[er], en constituant l'Angleterre en république, et bientôt Cromwell, le chef des niveleurs, se trouva en possession d'un pouvoir tel que jamais roi avant lui n'en avait eu un semblable.

Ce fut du sein des niveleurs que sortirent, à ce qu'il paraît, les *hommes de la cinquième monarchie*, qui attendaient la venue prochaine du Christ et le royaume de mille ans, qui rejetaient l'Église et le clergé comme inutiles et nuisibles, et se conjurèrent, en 1658, pour tuer le Protecteur et renverser la constitution qu'ils avaient établie. Leur conjuration fut découverte et avorta.

Cf. l'art. GRANDE-BRETAGNE.

SCHRÖDL.

LÉVI (לֵוִי, attachement; LXX, Λευί), le troisième fils de Jacob et de Lia, qui fut ainsi nommé parce que sa mère dit à sa naissance : Maintenant mon mari s'attachera à moi, יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלַי (1). Lévi devint le chef de la tribu de son nom, qui se divisa en trois familles lévitiques, d'après ses trois fils (2). Il mourut, comme les autres fils de Jacob, en Égypte, à l'âge de cent trente-sept ans (3). L'Écriture ne nous apprend rien de sa vie que l'acte de cruauté que, de concert avec Siméon, il exerça contre les Sichimites. Dina, fille de Jacob et de Lia, par conséquent sœur des deux côtés de Siméon et de Lévi, fut déshonorée par Sichem, fils d'Hémor. L'ayant demandée en ma-

(1) *Deutéronome.*

(1) *Genèse*, 29, 34.
(2) *Exode*, 6, 16.
(3) *Ibid.*

riage, Sichem obtint le consentement de Jacob et de ses fils, sous la condition que les Sichimites se feraient circoncire. Les Sichimites se soumirent à cette dure obligation. Le troisième jour, lorsque la blessure était la plus douloureuse, Siméon et Lévi fondirent sur la ville, en tuèrent toute la population mâle, y compris Hémor et Sichem, et emmenèrent leur sœur Dina, tandis que les autres fils de Jacob emportaient un immense butin. Siméon et Lévi ne s'inquiétèrent pas beaucoup du reproche que leur fit leur vieux père à ce sujet (1). La Genèse ne rappelle plus rien qui se rapporte à Lévi, sauf la prophétie de Jacob, au moment où il bénit ses enfants, avant de mourir, prophétie qui est plutôt une malédiction (2), et qui fait notamment contraste avec la bénédiction que Moïse donne à Lévi (3). Jacob prophétise la dispersion de Lévi parmi les autres tribus, en punition de l'injustice et de la perfide cruauté exercées envers les Sichimites, tandis que Moïse félicite Lévi d'être le détenteur du sacerdoce, le ministre du culte sacré, le docteur des peuples, le zélateur de la gloire de Dieu. La prophétie de Jacob s'accomplit dans la suite des temps, mais d'une manière qui laisse aux félicitations de Moïse toute leur vérité. La dispersion

(1) *Genèse*, 34.

(2) *Genèse*, 49, 5-7. « Siméon et Lévi, frères dans le crime, instruments d'un carnage plein d'injustice, à Dieu ne plaise que mon âme ait aucune part à leurs conseils et que ma gloire soit ternie en me liant avec eux... Que leur fureur soit maudite... que leur colère soit en exécration... Je les diviserai dans Jacob, je les disperserai dans Israël. »

(3) *Deutér.*, 33, 8-11. « Il dit aussi à Lévi : O Dieu, votre perfection et votre doctrine ont été données à l'homme que vous vous êtes consacré et que vous avez éprouvé dans la tentation... Bénissez sa force, Seigneur, et recevez les œuvres de ses mains. Chargez à dos ses ennemis, et que ceux qui le haïssent tombent sans pouvoir se relever. »

de Lévi parmi ses frères commence, non comme un châtiment, mais comme la conséquence du sacerdoce, sans préjudice pour Lévi, et comme distinction et privilége. Ce qui avait été annoncé sous la forme d'une menace de châtiment prend le caractère d'une récompense lorsque le sujet menacé devient, par son zèle religieux, digne de pardon et même de récompense (1). Or Lévi, en tant que tribu, avait signalé son zèle pour Dieu lors de l'adoration du veau d'or dans le désert (2). Nous ne rappelons qu'en passant, comme fables dignes d'oubli, tout ce que raconte le livre apocryphe du Testament des douze Patriarches; comme, par exemple, que Lévi prédit à ses fils leur destinée jusqu'au jour du jugement, qu'il prévit sa propre mort, qu'un ange le réclama pour venger la cause des Sichimites, que dans une extase il fut conduit à travers le premier et le second ciel jusqu'au troisième, et qu'il reçut des communications des quatre autres cieux (3).

Dans le Nouveau Testament le nom de Lévi paraît à plusieurs reprises (4). S. Marc (5) et S. Luc (6) désignent sous ce nom un publicain qui est appelé par le Seigneur à l'apostolat. Cette vocation se faisant absolument dans les mêmes circonstances et de la même manière que celle de S. Matthieu (7), il ne peut y avoir de doute que ce Lévi n'est autre que Matthieu, qui à la suite de son appel à l'apostolat prit le nom de Lévi. WELTE.

LÉVIN (S.). *Voyez* LÉBUIN.

(1) *Voir* Reinke, *la Prophétie de Jacob sur le sort de la tribu de Juda*, Münster, 1849, p. 36 sq.

(2) *Exode*, 32, 26-29.

(3) Cf. *Fabricii Codex pseudepigraphus Vet. Test.*, I, 544.

(4) *Luc*, 3, 24, 29.

(5) 2, 14.

(6) 5, 27, 29.

(7) 9, 9 sq.

LÉVITE. *Voyez* VÊTEMENT SACERDOTAL.

LÉVITES (לְוִיִּם, plus habituellement בְּנֵי לֵוִי ; LXX, λευῖται), descendants de Lévi (1), formant la tribu de ce nom. Ils se partageaient déjà en Égypte, d'après les trois fils de Lévi, Gerson, Caath et Mérari, en trois familles, les Gersonites, les Caathites et les Mérarites (2), à la seconde desquelles appartenaient Moïse et Aaron (3).

Au temps de Moïse le nombre des mâles formant la tribu de Lévi, âgés d'un mois et au-dessus, s'élevait à 22,000 (4). Le nombre des premiers nés mâles des Israélites, à la place desquels les Lévites furent choisis alors pour remplir les fonctions du ministère sacré, était à peu près le même (22,273) (5).

Lévi obtint sans aucun doute ce privilége parce qu'Aaron et Moïse appartenaient à cette tribu, puis aussi à cause du zèle que les Lévites manifestèrent contre les adorateurs du veau d'or (6).

Le premier motif ressort assez clairement du texte des Nombres, 18, 2-6, d'après lequel les Lévites furent appelés au service dans le tabernacle pour l'amour d'Aaron; le second motif (sur lequel insiste surtout Philon) (7) ressort de la manière dont l'Écriture prône le zèle des Lévites (8). Cela ne veut pas dire que le sacerdoce fut mérité par la tribu de Lévi, et la remarque que fait Bæhr, que le sacerdoce était une dignité que Jéhova seul accorda, qui ne dépendait que de sa volonté et de ses conseils comme de sa puissance absolue (1), est juste, sans contredire ce que nous avons dit plus haut.

Lévi, étant une tribu consacrée à Jéhova et à son service, ne devait pas avoir, comme les autres tribus, à pourvoir à son entretien par les travaux de l'agriculture. Cette tribu ne reçut par conséquent, au moment du partage du pays entre les enfants d'Israël, aucun territoire propre, aucune part d'héritage (נַחֲלָה, חֵלֶק)(2). Jéhova voulut être son partage et son héritage, et transmit aux Lévites, ministres de son sanctuaire, ce que le peuple était tenu de lui offrir comme à son Seigneur et au Roi de la théocratie (3), et c'est pourquoi le ministère sacerdotal (כְּהֻנַּת יְהוָה), ainsi que Jéhova, est désigné comme leur héritage (4).

Toute la tribu de Lévi se partageait, quant au ministère sacré, en deux classes : les *lévites*, dans le sens restreint, et les *prêtres*. Les prêtres formaient le degré le plus élevé, les lévites le degré inférieur du personnel sacré, si bien que les lévites ne paraissaient dans le sanctuaire que comme auxiliaires des prêtres durant la célébration des sacrifices et les autres fonctions sacerdotales. Leur initiation à leurs fonctions est décrite très-minutieusement au livre des Nombres (5). Ils étaient d'abord aspergés avec l'eau d'expiation (מֵי חַטָּאת), dont la préparation n'est pas indiquée; puis ils devaient raser tout le poil de leur corps, se purifier, laver leurs vêtements, paraître en présence de tout le peuple d'Israël devant le tabernacle, où l'on amenait en même temps deux jeunes taureaux, l'un avec l'offrande de farine mêlée d'huile pour l'holocauste,

(1) *Voy.* LÉVI.
(2) *Exode*, 6, 16. *Nombres*, 26, 57.
(3) *Exode*, 6, 18-20.
(4) *Nombres*, 3, 39.
(5) *Ibid.*, 3, 41-45.
(6) *Exode*, 32, 26-29.
(7) *Vita Mosis*, c. 3.
(8) L. c.

(1) *Symbolique du culte mosaïque*, II, 18.
(2) *Nombres*, 18, 20; 26, 62. *Deutér.*, 12, 12; 14, 27. *Josué*, 13, 14; 14, 3.
(3) *Nombres*, 18, 20; 20, 23. *Josué*, 13, 33.
(4) *Josué*, 18, 7.
(5) 8, 5-22.

l'autre pour le sacrifice expiatoire. Puis les enfants d'Israël leur imposaient les mains sur la tête, et ils étaient consacrés par Aaron comme un présent que la nation offrait au Seigneur. L'imposition des mains et l'offrande sanctifiaient symboliquement les lévites, les consacraient à Jéhovah et à son service, et indiquaient qu'ils tenaient la place des premiers nés mâles d'Israël, qui, comme tous les premiers nés, appartenaient au Seigneur. Puis ils posaient leurs mains sur les deux taureaux qui étaient immolés en expiation pour eux. Ainsi ce rite d'ordination rappelait d'une part le caractère des initiés, offerts en sacrifice au Seigneur, d'autre part la pureté et la sainteté dont ils devaient se revêtir comme ministres du sanctuaire. La consécration n'avait pas seulement de valeur pour leur personne, mais encore pour leur postérité; du moins on ne voit plus dans la suite nulle part aucune trace de consécration particulière d'un lévite au commencement de son ministère.

Les *obligations* des lévites consistaient en général à aider les prêtres dans l'administration du saint ministère (1). Les actes sacerdotaux proprement dits, qui s'accomplissaient à l'autel et avec les vases sacrés, leur étaient interdits (2). Du reste, leurs occupations ne furent pas les mêmes dans tous les temps. Au commencement, outre le service qu'ils faisaient auprès des prêtres durant les cérémonies du culte, leur principale obligation consistait à surveiller le tabernacle. Ils étaient, à cette fin, campés tout autour, les Gersonites vers le couchant (3), les Caathites vers le midi (4), et les Mérarites vers le septentrion (5), tandis que Moïse, Aaron et

(1) *Nombres*, 8, 19, 22; 18, 6.
(2) *Ibid.*, 18, 3.
(3) *Ibid.*, 3, 23.
(4) *Ibid.*, 3, 29.
(5) *Ibid.*, 3, 35.

leurs fils se trouvaient vers l'orient, à l'entrée du tabernacle.

Durant les voyages à travers le désert, ils avaient à démonter le tabernacle, à enlever ce qui le constituait, ainsi que les vases et le mobilier sacrés, et à le rétablir là où l'on s'arrêtait. C'était tellement leur affaire que tout Israélite d'une autre tribu qui aurait osé y mettre la main aurait été puni de mort (1). Afin que ces diverses opérations se fissent régulièrement, chacune des trois familles lévitiques avait sa charge particulière. Les Caathites avaient le soin des vases et de tout le mobilier que renfermaient le Saint des saints, le sanctuaire et le parvis, du voile de l'entrée du sanctuaire et des rideaux qui servaient de séparation dans le tabernacle (2). Les Gersonites étaient chargés des rideaux et du voile du tabernacle, des rideaux du parvis et de son entrée, des cordages, des clous et du reste du mobilier; ils les emportaient quand on décampait (3). Les Mérarites avaient à surveiller et à emporter les ais du tabernacle, les barres, les colonnes avec leurs bases, les colonnes du parvis, leurs pieux, leurs cordages (4). Comme tout ce matériel eût été trop lourd à porter pour les Gersonites et les Mérarites, on mit à la disposition des premiers deux voitures couvertes, et à l'usage des seconds quatre voitures attelées chacune de deux bœufs (5).

Nous trouvons les lévites chargés des mêmes occupations dans les temps postérieurs à Moïse, tantôt dans un passage de l'Écriture, tantôt dans l'autre (6). Mais lorsque le temple eut rem-

(1) *Nombres*, 3, 10, 38.
(2) *Ibid.*, 3, 3 sq.; 4, 1-16.
(3) *Ibid.*, 3, 25; 4, 24-28.
(4) *Ibid.*, 3, 33, 37; 4, 29-32.
(5) *Ibid.*, 7, 3-8.
(6) Conf. I *Rois*, 6, 15. I *Paral.*, 15, 2, 27. II *Paral.*, 5, 4.

placé le tabernacle, et que le sanctuaire fut fixe, la surveillance du temple remplaça naturellement pour les lévites celle du tabernacle. Le temple était gardé aux quatre points cardinaux, qui avaient chacun leurs portes; six lévites étaient de garde au levant, quatre au midi et au nord, deux au couchant (1), et ces gardes étaient remplacés tous les sabbats (2). Dans le second temple les gardes furent notablement augmentés (3); il y avait vingt et un endroits surveillés, savoir : les cinq portes de la montagne du temple, les quatre extrémités de la montagne au dedans des murs, les cinq portes du parvis, les quatre extrémités du dehors du parvis, la chambre des offrandes, la chambre des voiles et le derrière du Saint des saints. Les gardes obéissaient au commandant de la montagne du temple, qui faisait sa ronde la nuit et s'assurait de la vigilance des sentinelles; ceux qu'il surprenait endormis, il pouvait les faire fustiger, et on brûlait leurs habits (4). En outre les lévites ouvraient et fermaient le temple (5), conservaient les vases sacrés, le mobilier en général, la matière des offrandes (le miel, l'huile, le vin, l'encens) (6), veillaient à la propreté des vases, de tous les objets de service, des bâtiments du temple en général (7), préparaient les huiles et les parfums, les pains de proposition et tout ce qu'on faisait frire dans la poêle (8), et enfin avaient la garde des trésors du temple (9).

Durant l'office divin ils étaient chargés, d'une part, de la musique du temple et de l'exécution des chants sacrés (1); d'autre part ils assistaient les prêtres au sacrifice, écorchaient les animaux immolés (2), recueillaient le sang des victimes (3), et immolaient l'agneau pascal pour ceux qui étaient devenus impurs (4).

Enfin, quand il fallait faire des collectes pour les réparations du temple, c'étaient les lévites qui en étaient chargés, comme ils devaient surveiller les réparations entreprises (5). D'après Josèphe (6), les lévites étaient, comme les prêtres, divisés en vingt-quatre classes ou éphémèries, qui se relevaient tous les huit jours, pour pourvoir régulièrement et alternativement au service du sanctuaire.

Mais, outre ce service du *temple*, les lévites avaient encore d'autres obligations. Ils remplirent en tout temps les fonctions de juges (7), enseignaient la loi au peuple (8), et, après la captivité, non-seulement ils faisaient la lecture de la loi, mais ils l'expliquaient dans la langue aramaïque, devenue populaire (9).

Les lévites étaient, d'après la loi de Moïse (10), *capables* du service sacré depuis vingt-cinq ans jusqu'à cinquante. A cet âge ils étaient renvoyés du service légal du temple; mais, s'ils étaient encore valides, ils pouvaient venir en aide aux membres de leurs familles (11). Quand il est dit au livre des Nombres, 4, 2 sq., que leur aptitude au service ne commence qu'à l'âge de trente ans, ce n'est pas du service en

(1) I *Paral.*, 26, 12-19.
(2) II *Paral.*, 23, 4.
(3) D'après *Middroth*, I, 1.
(4) *Middroth*, I, 2.
(5) I *Paral.*, 9, 27.
(6) *Ibid.*, 9, 28 sq.
(7) *Ibid.*, 23, 28. II *Paral.*, 29, 16.
(8) *Ibid.*, 9, 30-32; 23, 29.
(9) *Ibid.*, 26, 20 sq.

(1) I *Paral.*, 15, 16 sq.; 25, 1 sq. II *Paral.*, 5, 12; 7, 6. *Esdras*, 3, 10. *Néhém.*, 12, 27.
(2) II *Paral.*, 29, 34; 35, 11.
(3) *Ibid.*, 30, 16; 35, 11.
(4) *Ibid.*, 30, 17; 35, 11.
(5) *Ibid.*, 34, 9, 12 sq.
(6) *Antiq.*, VII, 14, 7.
(7) *Deuter.*, 17, 18 sq. I *Paral.*, 23, 4. II *Paral.*, 19, 11.
(8) II *Paral.*, 17, 8 sq.; 35, 3.
(9) *Néhém.*, 8, 7 sq.
(10) *Nombres*, 8, 24.
(11) *Ibid.*, 8, 25.

général qu'il est question, mais d'un service spécial, savoir, de l'enlèvement du tabernacle et de tout ce qui s'y rapporte (1).

Plus tard, le nombre des lévites ayant augmenté et rendu leur service plus facile, leur aptitude au service commença dès l'âge de vingt ans (2), ce qui fut observé après la captivité (3). Que si le premier livre des Paralipomènes, 23, 3, indique l'âge de trente ans comme celui où ils commencent leur service, ce n'est qu'une faute de copiste, qui est rectifiée dans le même chapitre, verset 24, où, de même qu'au livre II des Paral., 31, 17, et que dans Esdras, 3, 8, la vingtième année est indiquée comme celle de ce commencement. Il est à remarquer que ni les Paralipomènes ni le livre d'Esdras n'indiquent le moment où cessait le service des lévites, ce qui rend vraisemblable l'ancienne assertion des rabbins, qu'à dater de la construction du temple il n'y eut plus d'âge fixé comme terme légal du service des lévites (4).

La loi ne prescrit pas de *costume* particulier pour les lévites en fonction. Samuel portait, comme serviteur du tabernacle, un éphod de lin (5), de même que les lévites qui cherchèrent l'arche d'alliance dans la maison d'Obed-Édom (6). Cet éphod paraît être devenu traditionnellement leur costume habituel. Ce ne fut que vers la fin du royaume de Juda que les lévites chargés du chant sacré obtinrent d'Agrippa II la permission de porter le costume sacerdotal (7).

Les lévites obtinrent, pour *résidence*, trente-cinq villes situées dans le territoire de neuf tribus (celles de Juda, de Benjamin et de Siméon exceptées), avec les contrées environnantes pour servir au pâturage de leurs troupeaux (1). Ces contrées s'étendaient autour des murs de chacune de ces villes, dans toutes les directions, à mille coudées (2). S'il est dit au livre des Nombres (3) qu'il y avait quarante-huit villes destinées aux lévites, ce passage comprend, sous la dénomination de lévites, les prêtres; car treize de ces quarante-huit villes se trouvaient dans le territoire des tribus de Juda, de Benjamin et de Siméon, et appartenaient aux prêtres (4). Après le schisme les lévites s'éloignèrent du royaume d'Israël, se fixèrent dans le royaume de Juda et à Jérusalem (5), et ce fut également dans Jérusalem et ses environs qu'ils s'établirent après la captivité (6).

Le Seigneur avait pourvu lui-même, nous l'avons vu, à leur entretien, en abandonnant aux lévites les redevances en nature que les Israélites lui offraient comme à leur souverain et maître. Ces redevances consistaient dans la dîme, qui se prélevait non-seulement sur les fruits des champs et des jardins, mais encore sur les animaux domestiques. On prenait le dixième de ces animaux, sans avoir égard à leurs qualités bonnes ou mauvaises; on ne pouvait les changer une fois qu'ils étaient désignés, sous peine d'être obligé de remettre les deux bêtes au sanctuaire.

Pour les fruits des champs, on pouvait payer en argent le prix de la dîme; mais, dans ce cas, il fallait donner le cinquième au delà de l'évaluation du prix (7). En outre, les Israélites avaient

(1) Cf. Welte, *De ce qui est postérieur à Moïse dans le Pentateuque*, p. 145 sq.
(2) II *Paral.*, 31, 17.
(3) *Esdras*, 3, 8.
(4) *Rabboth*, 152, *b*.
(5) I *Rois*, 2, 18.
(6) I *Paral.*, 15, 27.
(7) Jos., *Antiq.*, XX, 9, 6.

(1) *Josué*, 21, 5-7.
(2) *Nombres*, 35, 4, 5. Cf. Rosenmuller, *Scholia in libr. Num.*, excursus II, p. 447 sq.
(3) 35, 7.
(4) *Josué*, 21, 4, 19.
(5) II *Paral.*, 11, 13 sq.
(6) *Néhém.*, 11, 18, 20, 22, 36.
(7) *Lévitique*, 27, 30-32. *Nombres*, 18, 21-24.

encore à payer une autre dîme des produits de leurs champs ou de l'argent qu'ils en avaient recueilli ; celle-ci était destinée au sanctuaire et devait être mangée devant le Seigneur (1), et tous les trois ans les Juifs devaient donner dans leurs demeures des banquets de la dîme et y inviter, entre autres convives, les lévites (2). C'est pourquoi les talmudistes distinguent la première dîme (מעשר ראשון) (3), la seconde (מעשר שני) (4), et la troisième, la dîme des pauvres, (מעשר עני) (5). On ne sait pas positivement si, dans leur opinion, chaque troisième année, la dernière dîme devait s'ajouter à la seconde ou la remplacer ; on a même soutenu que la seconde et la troisième dîme n'avaient jamais été réellement acquittées ; mais comme le livre de Tobie parle d'une seconde dîme (δευτέρα δεκάτη) (6) et d'une troisieme (τρίτη δεκάτη) (7), que Fl. Josèphe (8) en fait mention, et que dans le Talmud le grand-prêtre Jochanan se plaint de ce que les uns s'acquittent de la seconde dîme, tandis que d'autres s'en abstiennent (9), il semble difficile de mettre en doute que ces diverses dîmes aient été réellement en usage, quoique, à l'occasion, le Talmud montre comment on parvenait à se soustraire à l'obligation de s'en acquitter (10). Les dispositions de la loi relatives à la dîme étant assez vagues, et ayant été observées d'une manière peu précise, donnèrent aux rabbins l'occasion d'inventer une foule de dispositions qu'on lit dans le Talmud, à divers endroits, notamment dans les traités Phéah, Maaseroth et Maaser-Scheni. Ils disent, par exemple, qu'il faut payer la dîme de tout ce qui peut se manger, et la payer dès qu'on peut en manger, les figues quand leurs pointes blanchissent, les raisins quand on en aperçoit les grains, les dattes quand elles se rident, les amandes quand leur noyau s'enveloppe d'une peau (1) ; ils désignent encore notamment, comme sujets à la dîme, la menthe (דנדנה (2), ἡδύοσμον), l'anis (שבת (3), ἄνηθον), le cumin (כמון (4), κύμινον), les légumes (ירק (5), λάχανον), dont, d'après S. Matthieu (6) et S. Luc (7), les scribes et les pharisiens *payaient la dîme*. En revanche il est *expressément dit* de la rue (פיגם, πήγανον), dont les scribes et les pharisiens acquittaient la dîme (8), qu'elle en était exempte (9). Ce revenu n'appartenait pas tout entier aux lévites ; il fallait qu'ils en remissent le dixième aux prêtres (10) (מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר), et le reste seul était leur propriété. D'après Josèphe (11) et d'après le Talmud (12), les prêtres auraient touché directement la dime du peuple au temps du second temple. Il est difficile de déterminer ce qu'il y a de vrai en cela, tant il y a de dires contradictoires. La loi avait, du reste, ordonné un contrôle spécial pour arriver à un établissement exact de cet impôt, et des peines en cas de non-payement ; l'acquittement de la dîme était une obligation religieuse et un devoir de

(1) *Deutér.*, 14, 22-26.
(2) *Ibid.*, 14, 28 ; 26, 22.
(3) *Sota*, f. 49, *b. Jebamoth*, f. 86, *a.*
(4) *Maaser-Scheni*, I, 1, 2, 7 ; II, 1, 2, 3, 4, etc.
(5) *Phéah*, VIII, 2, 3, 8. *Demai*, IV, 3, 4.
(6) 1, 7.
(7) 1, 8.
(8) *Antiq.*, IV, 8, 8, 22.
(9) *Sota*, f. 49, *b.*
(10) *Berachoth*, f. 35, *b.*

(1) *Maaseroth*, I, 1, 2.
(2) *Schebiith*, VII, 1.
(3) *Maaseroth*, IV, 5.
(4) *Demai*, II, 1.
(5) *Joma*, 83, *b.*
(6) 23, 23.
(7) 11, 42.
(8) *Luc*, 11, 42.
(9) *Schebiith*, IX, 1.
(10) *Nombres*, 18, 26 sq. *Néhem.*, 10, 39.
(11) *Vita*, c. 15.
(12) *Jebam*, f. 86, *a. Kethub*, f. 26, *a.*

conscience, et n'était imposé que dans ce sens; retenir quelque chose sur la dîme, c'était non-seulement léser les lévites, mais en quelque sorte Jéhova lui-même; aussi la fidélité à remplir ce devoir est en maint endroit désignée comme méritoire et attirant la bénédiction divine (1). Malgré cela on dut nécessairement le négliger dans des temps de trouble et d'agitation, sous des rois impies, et ce n'était certainement pas une peine superflue que prirent certains rois, comme Ézéchias, de rappeler vivement à la mémoire du peuple cette obligation sacrée (2).

Cf. les articles GRAND-PRÊTRE et PRÊTRE. WELTE.

LÉVITIQUE. *Voyez* PENTATEUQUE.

LEX BARBARORUM. Les Grecs et les Romains, on le sait, nommaient barbares en général tous les peuples qui se trouvaient en dehors de leur domination et du cercle de la civilisation gréco-romaine; mais, dans un sens plus restreint, à partir du César Constance Chlore, les Romains appelèrent barbares les Bourguignons, les Franks et les autres peuples qui se fixèrent dans les Gaules. A dater de cette émigration on appelait *Romani* ceux qui étaient nés dans le pays, *Barbari* ceux qui, venant du dehors, avaient établi leur domicile dans les provinces romaines.

Les Romains ayant perdu leur empire, se trouvant sous la domination des envahisseurs, et ayant par conséquent dû renoncer à tous leurs priviléges, l'expression de *barbare* perdit ce qu'elle avait eu autrefois d'odieux et de méprisant, et les peuples immigrés, tels que les Bourguignons, les Franks, les Visigoths, les Vandales, etc., se nommèrent eux-mêmes barbares, pour se distinguer des habitants indigènes (Romains). Ainsi barbare signifia émigré, colon, conquérant.

La loi des barbares, *lex Barbarorum*, opposée à la loi romaine, *lex Romana*, était par conséquent le droit propre des races qui avaient envahi les provinces romaines (1). Sous le règne de Louis le Débonnaire, Agobard (dans son écrit *de Lege Gundobadæ*) se plaint encore de la grande différence des lois qui sont en vigueur dans l'empire frank. Insensiblement le Christianisme parvint à triompher de la rigueur des lois barbares antérieures à la civilisation de ces peuples, et à introduire l'unité et l'uniformité dans la législation.

MARX.

LEX DIŒCESANA. *Voyez* LOI DIOCÉSAINE.

LEX JURISDICTIONIS. *Voyez* ÉVÊQUES, LOI DIOCÉSAINE, JURIDICTION.

LEX ROMANA. On comprend sous cette dénomination le droit romain, opposé aux lois des peuples qui, au cinquième siècle, envahirent les provinces romaines d'Occident, surtout les Gaules (2), et dans lesquelles les nouveaux conquérants autorisèrent longtemps les habitants indigènes (les Romains) à vivre suivant leurs anciennes lois, tandis que les populations nouvelles étaient régies d'après leurs lois propres. Cette *lex Romana* n'est pas le droit romain tel que nous le trouvons dans les Pandectes et le système de Justinien, mais bien l'abrégé du code de Théodose, *Breviarium codicis Theodosiani*, qui fut rédigé dans la vingtième année du règne d'Alaric II, roi des Visigoths, à Toulouse, publié deux ans plus tard (506), et qu'on nomme tantôt *Auctoritas Alarici regis*, tantôt *Liber legum*, tantôt, et le plus habituellement, *Lex Romana*. Ce *Breviarium* a extrait des seize livres du

(1) *Deutér.*, 26, 12-15. *Proverb.*, 3, 9 sq. *Mal.*, 3, 8-12.
(2) II *Paral.*, 31, 4-10.

(1) Cf. ROMANA (lex).
(2) *Voy.* LEX BARBARORUM.

code de Théodose (1) et des Novelles postérieures de Théodose le Jeune et de Valentinien III, ajoutées en supplément à ce code, ce qui pouvait encore s'appliquer à la partie romaine des habitants comme droit romain, après les changements produits par la conquête.

On la trouve imprimée dans Walter, *Corpus Juris Germanici antiqui*, vol. III, p. 691-756. Cette *loi* n'était en usage que parmi les Gaulois qui appartenaient à l'empire romain avant l'invasion des Bourguignons et des Franks. Elle était notamment en usage dans les provinces des Gaules qui appartenaient au royaume des Visigoths (le midi de la France jusqu'aux Pyrénées).

Le droit canon eut égard aussi à cette *lex Romana* et la considéra comme une des sources du droit; par exemple, au concile d'Arles (511), *Can.* 1, par rapport au droit d'asile; au concile de Tours, II (597), *Can.* 20, 21, par rapport aux vierges consacrées à Dieu qui se marient ou ont été séduites, cas dans lesquels la *lex Romana* prononçait la peine de mort s'il y avait séduction de vierges ou de veuves, ou mariage à un degré rapproché de parenté.

MARX.

LEYDE (JEAN DE). *Voyez* ANABAPTISTES.

LEYSER (*Lyserus* ou *Leiserus*), famille de savants assez nombreuse des seizième, dix-septième et dix-huitième siècles, dont plusieurs membres portèrent le prénom de Polycarpe. Le premier membre de cette famille qui se soit fait remarquer est POLYCARPE LEYSER, né à Winenden, dans le Wurtemberg, le 18 mars 1552. Son beau-père était Luc Osiander. Leyser devint curé de Göllersdorf, près de Vienne, puis assesseur du consistoire de Wittenberg, où il se donna beaucoup de peine pour faire admettre la *formule de concorde*. Il entra en discussion avec Jean Major, Samuel Huber (1) et Jacques Gretser (2). Il avait épousé une fille de Luc Cranach. Il mourut le 22 février 1610. Ses écrits, la plupart relatifs à la Bible ou d'une nature polémique, sont depuis longtemps oubliés.

POLYCARPE LEYSER, son fils, devint docteur en théologie et superintendant à Leipzig, où il mourut en 1633. Ses principaux écrits sont : *Centuria quæstionum theol. de articulis Christianæ Concordiæ; Analysis theologica et scholastica in epist. ad Galatas.*

JEAN LEYSER, de la même famille, se fit remarquer en prenant la défense de la polygamie, ce qui excita une tempête littéraire contre lui. Il mourut dans la misère, en 1684, à Amsterdam.

POLYCARPE LEYSER, né en 1660, mort en 1728, professeur à Helmstädt, fut professeur de philosophie, docteur en médecine et en droit, et laissa un grand nombre d'ouvrages littéraires et historiques. Il écrivit avec une impartialité rare pour son temps et chez ses coreligionnaires son *Oratio de ficta medii ævi barbarie.*

Voir, pour les autres LEYSER, Iselin, *Lexique historique*, t. III, et supplément, II.

HAAS.

LIBAN (לְבָנוֹן, Λίβανος). Ce nom vient non pas de λίβανος, l'arbre à encens, mais de לָבַן, *canduit;* לְבָנוֹן veut dire, par conséquent, le *Mont Blanc*, soit à cause de l'éternelle neige qui se trouve à ses sommets (principalement au mont Hermon) (3), soit plutôt, vu que la neige ne s'y rencontre pas en si grande quantité, à cause de la pierre calcaire qui le constitue, et qui fait paraître blanches toutes les surfaces rocheuses (4).

(1) CODE DE THÉODOSE.

(1) *Voy.* HUBER.

(2) *Voy.* GRETSER.

(3) Comme *Alpes* veut dire *albi montes.*

(4) Robinson, III, 723.

Le Liban, la haute montagne (la montagne par excellence, הָהָר) (1), aux confins septentrionaux de l'ancienne Palestine (2), se partage en deux chaînes parallèles, allant du nord-est au sud-ouest. La chaîne occidentale, le Liban proprement dit, aujourd'hui *Dschebel Libnân*, جبل لبنان, part du sud de Sidon et court le long de la mer Méditerranée, avançant plus ou moins vers le rivage et envoyant à la mer des promontoires presque tous formidables et escarpés. La chaîne orientale, plus haute, nommée par les Grecs et les Romains Ἀντιλίβανος, *Antilibanus* (la leçon *Antilibanon* n'est pas connue des anciens), aujourd'hui *Dschebel-esch-Schurky*, جبل الشرقي, c'est-à-dire la montagne orientale, s'abaisse au nord-est et à l'est, vers le désert et vers Damas.

Presque en face de Damas la chaîne orientale se partage en deux crêtes, qui renferment le fertile *Wady-et-Teim*. La plus orientale des deux crêtes continue à se diriger vers le sud-ouest et forme le prolongement proprement dit de l'Anti-Liban, c'est-à-dire le majestueux *Hermon* (חֶרְמוֹן) de l'Ancien Testament (3), ou *Baal-Hermon* (4), ou *Hermonim* au pluriel, חֶרְמֹנִים (5), parce qu'il présente non un sommet unique, mais toute une chaîne. Les Cananéens nommaient, d'après le Deutéronome (6), l'Hermon *Sarion*, שִׂרְיוֹן, *Schirjon* (7); les Amorrhéens l'appelaient *Sanir*, *Senir*, שְׂנִיר (8), nom conservé dans la forme arabe, *Sunîr*, au temps d'Abulféda, et enfin *Sion*, שִׂיאֹן (1), probablement parce que ces sommets particuliers étaient plus rapprochés d'eux. Le pic le plus élevé de l'Hermon est à 3,333 mètres au-dessus de la Méditerranée; l'aspect en est ravissant et explique des passages tels que ceux du Cantique des cantiques, 5, 15. Le sommet est toujours couvert de neiges. Aussi, dès la plus haute antiquité, fut-il appelé le mont des Neiges (chaldéen, טור תלגא, *Tur Talga*, targ.-hieros., Deut., 4, 48; arabe, جبل الثلج, *Dschebel-es-Saldsch*, aujourd'hui *Dschebel-esch-Scheikh*, جبل الشيخ) (2).

Il faut distinguer de cet Hermon biblique le petit Hermon, le *Dschebel-ed-Duhy* actuel, au nord de la plaine d'Esdrelon, à une lieue au sud du Thabor. La Bible ne connaît pas cette dénomination, qui naquit probablement au quatrième siècle par une fausse interprétation du Psaume 88, 12 (« Thabor et Hermon font retentir leur joie à votre nom »); comme ils étaient cités ensemble dans ce passage, on crut qu'il fallait les chercher l'un près de l'autre; au temps de S. Jérôme on prenait généralement un nom pour l'autre (3).

Entre les deux crêtes, c'est-à-dire entre le Liban proprement dit et l'Anti-Liban, s'étend la profonde et fertile vallée du Liban (4), l'ancienne Cœlé-Syrie, Κοίλη Συρία (5), Syrie creuse, aujourd'hui *el-Bukâa*, البقاع, qu'arrose le fleuve Litâny, l'ancien Léonte. Les ruines de Baalbek (Héliopolis) sont les tristes preuves de l'ancienne magnificence de cette vallée.

(1) *Ézéch.*, 17, 25. *Agg.*, 1, 8.
(2) *Deutér.*, 11, 24. *Josué*, 1, 4.
(3) *Deutér.*, 3, 9. *Ps.* 28, 6; 88, 12. *Cant. des cant.*, 4, 8, 9.
(4) *Juges*, 3, 3. 1 *Paral.*, 5, 23.
(5) *Ps.* 41, 6.
(6) 3, 9.
(7) Cf. *Ps.* 28, 6.
(8) *Ézéch.*, 27, 5. Cf. *Cant. des cant.*, 4, 8.

(1) *Deutér.*, 4, 48.
(2) Cf. Robinson, II, 505; III, 609 sq., 625 sq.
(3) Cf. Ep. 44, *ad Marc.*; Ep. 86, *ad Eustoch.* Robinson, III, 404 sq.
(4) *Josué*, 11, 17.
(5) Pline, V, 17. Strab., XVI, 754.

La partie septentrionale du Liban, où les Cananéens et les Israélites demeuraient confondus, se nommait la Marche des Païens, גְּלִיל הַגּוֹיִם (1), d'où le nom de *Galilée* (2). La roche qui domine dans le Liban est la roche calcaire blanche du Jura (3). On y trouve des coquillages et des pétrifications de poissons à des hauteurs de 1,000 mètres (4). La montagne s'élève par degrés et se termine en plateaux onduleux. Les hauteurs restent toujours couvertes de neige (5) ; on employait cette neige à rafraîchir les boissons (6). Dans les régions plus basses la neige fond en été, fournit d'abondantes eaux (7) et produit une luxuriante végétation (8).

Les poëtes arabes disent du Liban qu'il porte l'hiver sur sa tête, le printemps sur ses épaules, l'automne dans son sein, et que l'été dort à ses pieds le long de la Méditerranée (9). Aujourd'hui la partie occidentale est parfaitement cultivée, les collines escarpées et rocheuses sont garnies de terrasses qui s'élèvent en amphithéâtres et sur lesquelles repose la terre végétale. En regardant du bas on n'aperçoit pas de végétation ; il semble qu'on n'a devant soi que des masses de rochers nus, blanchâtres, séparés par des ravins profonds, sauvages, s'étendant vers la plaine, et derrière lesquels sont cachés une foule de tristes villages et leurs patients et laborieux habitants. On y cultive surtout le mûrier et l'on récolte beaucoup de soie ; c'est la source presque unique de gain du pays. Il y a, en outre, des bois entiers de peupliers blancs, de platanes, de chênes, de cyprès, d'acacias ; la vigne y prospère dans les bas fonds et donne un vin excellent, déjà connu dans l'antiquité (1). Non loin du sommet septentrional et peut-être le plus élevé du Liban, près du village Bschirraï, à deux journées de Beirouth, se trouve le fameux *bois de cèdres*, célèbre dès la plus haute antiquité. Le nombre de ces cèdres magnifiques paraît s'accroître de nos jours ; Robinson en a trouvé plusieurs centaines. On a longtemps cru que ce bois était l'unique reste des anciens cèdres du Liban ; mais Seetzen découvrit, en 1805, deux autres bois d'une grande étendue (2). Le Liban est très-peuplé d'animaux de tous genres ; les moutons et les chèvres animent les pacages (3) ; les bois, les cavernes, les ravins sont habités par des ours, des loups, des chacals, des lions (4).

Le Liban et l'Anti-Liban envoient des fleuves dans toutes les directions : vers le nord l'Oronte, vers le sud-ouest le Léonte, qui tous deux se jettent dans la Méditerranée ; l'Anti-Liban déverse vers l'est les eaux d'Amana et de Pharphar sur l'antique Damas ; vers le sud le Jourdain traverse le lac de Génézareth et se jette dans la mer Morte. Au temps de Salomon le Liban appartenait à Hiram ; aujourd'hui il est principalement habité par les Maronites ; ils sont presque seuls dans le district de Kesrawân ; le siége habituel de leur patriarche est le couvent de Kanôbin, sur le Liban, derrière Tripoli. Autrefois les Druses (5) étaient maîtres de la montagne ; depuis que la famille de l'émir, la maison de

(1) *Isaïe*, 8, 23.
(2) *Matth.*, 4, 15.
(3) Richter, *Pèlerinage*, p. 683.
(4) Korte, *Voyage*, 270.
(5) Tacite, *Hist.*, V, 6 : *Ipsa æstas eorum (jugorum Libani) est hiems.*
(6) Cf. *Prov.*, 25, 13. צִנַּת שֶׁלֶג, fraîcheur de la neige.
(7) *Cant.*, 4, 15.
(8) *Osée*, 14, 6. *Nahum*, 1, 4.
(9) Volney, *Voyage*, I, 243.

(1) *Osée*, 14, 8. *Cant.*, 8, 11.
(2) Zachs, *Corresp. mensuelle*, XIII, 549. *Voy.* l'article Cèdres.
(3) *Jérém.*, 40, 10.
(4) *Cant.*, 5, 5 sq. Cf. IV *Rois*, 14, 9.
(5) *Voy.* Druses.

Schehâb, a embrassé la foi maronite, exemple qu'a suivi presque toute la haute noblesse de la montagne, les Maronites sont plus nombreux et plus puissants que les Druses.

Cf. Robinson, III, 744, 753 sq.

KÖNIG.

LIBANIUS, célèbre sophiste grec du quatrième siècle, naquit à Antioche, d'une famille distinguée, entre 314 et 316. Après avoir reçu sa première éducation dans sa ville natale, il se rendit à Athènes, où il étudia surtout les classiques anciens.

Il fut bientôt si connu qu'il put espérer une charge publique. Le rhéteur Nicoclès l'engagea à aller se fixer à Constantinople, d'où la jalousie de ses adversaires, impatients du succès qu'il obtenait, le chassa bientôt. On l'accusa de magie, et le préfet Liménius le renvoya vers 346. Il partit pour Nicomédie, et y enseigna avec un succès non moins grand, qui, au bout de cinq ans, le fit rappeler à Constantinople. Fatigué des luttes qu'il y rencontra, refusant d'un autre côté de répondre à un appel qu'on lui faisait d'Athènes, il obtint de César Gallus l'autorisation de retourner dans sa ville natale. Il y demeura après le décès de Gallus (354), jusqu'à sa propre mort. Il vivait encore en 391. L'empereur Julien avait été un des admirateurs et des zélés protecteurs de Libanius; il l'avait nommé questeur et correspondait avec lui. L'empereur Valens le persécuta d'abord et finit par lui accorder sa faveur. Libanius avait fait un panégyrique de l'empereur et obtint de lui qu'il promulguât une loi qui assurait certains droits de succession aux enfants naturels, ce qui intéressait personnellement Libanius. Quoique helléniste et partisan de Julien, Libanius n'était pas particulièrement intolérant à l'égard des Chrétiens. Il eut pour disciples S. Basile et S. Chrysostome; il demeura leur ami. On ne peut méconnaître qu'il était très-vain de caractère, en conséquence très-susceptible et grand amateur de disputes.

Ses ouvrages sont :

1. Προγυμνασμάτων παραδείγματα, morceaux choisis pour servir d'exemple et de préparation à l'éloquence, en treize chapitres;

2. 65 *Discours*, auxquels on en ajouta deux qui furent trouvés plus tard ;

3. Μελέται, ou Déclamations sur des sujets imaginaires, et descriptions diverses, 51 en tout;

4. *Vie de Démosthène* et résumé de ses discours, ajouté à la plupart des éditions de cet orateur.

Libanius se montre un imitateur habile des anciens, surtout de Démosthène. Son style est pur, attique, élégant; mais il manque de simplicité et de naturel, qualités en général étrangères à son temps. On trouve beaucoup de détails sur l'histoire et la littérature contemporaines dans ses panégyriques de Constant et de Constance, dans ses discours adressés à Julien, dans ceux qu'il dirigea contre Icare, comte d'Orient vers 384 ou 385, et d'autres adversaires qu'il s'était attirés par sa conduite politique ou dans ses fonctions de professeur. Plusieurs de ses discours traitent des sujets de morale dans le goût du temps, par exemple de la joie, de la richesse, de la pauvreté, etc.

5. Les *Lettres*, qui sont encore plus importantes en quelque sorte pour l'histoire du temps que ses discours. Wolff en a publié 1605 en grec, plus 522 traduites en latin. La plupart sont adressées aux hommes marquants du temps, tels que Julien, Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Chrysostome. Il y a aussi beaucoup de simples billets de recommandation, de politesse, de renseignements personnels. Toutes sont plus ou moins intéressantes et agréablement écrites. Il faut encore y

joindre les Ἐπιστολικοὶ χαρακτῆρες ou formulaire de lettres, publié par W. Morell. D'autres lettres non encore connues, ainsi que des discours inédits, doivent se trouver en manuscrit dans certaines bibliothèques.

Il n'a pas paru d'édition complète des œuvres de Libanius. La meilleure édition de ses discours est celle de Reiske : *Libanii sophistæ orationes et declamationes ad fidem opt. cod. recens. et perpet. adnot. illustravit Reiske*, Altenburg, 1784 sq., IV vol. — La meilleure édition de ses lettres est : *Libanii Epp. Gr. et Lat. ed. et nott. ill. Wolf.*, Amstelod., 1738, in-folio. La vie de Libanius se trouve dans une sorte d'autobiographie, Βίος ἢ λόγος περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης, et dans Suidas et Eunapius, *Vitæ Sophist.* Plus modernes : Berger, *de Libania Disp.*, VI, 696; Reiske, en tête de son édition, t. I, et Pétersen, *Comm. de Libanio soph.*, P. I, Havn., 1827. GAMS.

LIBATIONS. *Voyez* SACRIFICES.

LIBELLATICI. *Voyez* LAPS.

LIBELLI PACIS. *Voyez* LAPS.

LIBELLI PŒNITENTIALES. *Voyez* LIVRES PÉNITENTIAUX.

LIBER DIURNUS ROMANORUM PONTIFICUM, très-ancienne collection de *formules* de l'Église romaine, suivant lesquelles se rédigeaient les actes ordinaires des Papes. Ce formulaire ou livre de la chancellerie romaine se divise en sept chapitres, partagés chacun en un certain nombre de titres.

Le premier chapitre, *Indiculum scribendæ epistolæ*, renferme les formules des lettres du Pape à l'empereur, à l'impératrice, au patrice, aux exarques, consuls, rois, patriarches, archevêques de Ravenne, etc.

Le deuxième chapitre, *de Ordinatione summi Pontificis*, traite de l'élection et de l'ordination du Pape, et des lettres qui à cette occasion s'écrivent à l'empereur, aux exarques, etc.

Le troisième, *de Ordinatione episcopi suburbicarii a summo Pontifice*, traite de même de l'élection et de la consécration des évêques suburbicaires.

Le quatrième, *de Usu Pallii*, renferme quatre formules pour la collation du pallium.

Le cinquième, *de Præceptis summi Pontificis ad episcopos suæ ordinationis*, *de sacris locis et sanctorum reliquiis*, contient vingt-quatre formules pour les diverses affaires qui peuvent survenir entre le Pape et les évêques italiens consacrés par lui.

Le sixième, *de Rebus Ecclesiæ procurandis et alienandis*, se rapporte à l'administration et à l'aliénation des biens de l'Église romaine.

Enfin le septième, *Diversa Privilegia apostolicæ auctoritatis concessa monasteriis*, *diaconiis et xenodochiis*, se rapporte à la collation de priviléges et de concessions faites à des corporations et à des instituts religieux.

On ignore à qui est due cette collection si importante pour la connaissance des rapports légaux de l'Église romaine au sixième et au septième siècle. On ne sait pas mieux le temps où elle fut rédigée. Le P. Garnier, Jésuite, la rapporte avec beaucoup de vraisemblance à une époque très-rapprochée de 714. Dans les recueils de lois d'Ives de Chartres, de Gratien, d'Anselme de Lucques, etc., on trouve quelques fragments du *Liber diurnus;* mais la collection complète demeura longtemps inconnue. Baluze, à l'occasion de Pierre de Marca (1), remarque que Luc Holsténius avait, dès 1660, préparé une édition complète du *Liber diurnus*, mais qu'on l'avait supprimée. La première édition, enrichie d'une introduction assez longue, de notes et de dissertations savantes, est due aux soins du P. Jean Garnier, que nous venons de

(1) L. I, c. 9, n. 8.

citer : *Joannes Garnerius*, *Liber diurnus Rom. Pontif. ex antiquissimo codice ms. nunc primum in lucem editus*, Parisiis, 1680 ; J. Mabillon y fit des additions, *Museum Italicum*, t. II, P. II, p. 32. Le livre entier, avec les additions de Mabillon, parut dans *Christ.-Godofred. Hoffmann*, *Nova Scriptorum et Monumentorum collectio*, Lips., 1733, t. II, et finalement a été publié par P.-J. Riegger, Viennæ, 1762.

KOBER.

LIBER PONTIFICALIS. *Voy.* ÉGLISE (*histoire de l'*).

LIBER SEPTIMUS. On entend sous cette désignation une collection de décrétales des Papes que PIERRE-MATTHIEU, de Lyon, rédigea, sans autorisation officielle, vers la fin du seizième siècle. Il accueillit dans son travail toutes les constitutions papales qui avaient paru depuis Grégoire XI jusqu'à Sixte V, sans avoir été admises dans le *Corpus Juris canonici* (1).

Il les partagea, d'après le modèle des collections existantes, en cinq livres et en un certain nombre de titres. Il se proposait de donner un supplément aux Extravagantes du *Corpus Juris.* Cette collection fut imprimée, pour la première fois, à Lyon, en 1590 ; mais, quoique ensuite elle fut admise dans les éditions complètes du corps de droit canon, elle ne put jamais obtenir, ni dans les écoles, ni dans les tribunaux, aucune autorité. Les décrétales qu'elle renferme n'ont que la valeur qu'elles auraient par elles-mêmes si elles ne se trouvaient pas dans la collection. La valeur de la compilation, si elle en a une, est par conséquent purement historique, et si Pierre Pithou et Böhmer l'ont encore insérée dans leurs éditions du *Corpus Juris*, comme supplément aux *Extravagantes*, Richter, dans les temps modernes, l'a, avec raison, laissée de côté.

Il ne faut pas confondre avec cette collection de Pierre-Matthieu un autre LIBER SEPTIMUS qui appartient à la même époque. Grégoire XIII avait chargé trois cardinaux de rédiger une compilation *officielle* des constitutions papales les plus nouvelles. Après la mort de ce Pape Sixte V nomma, en 1587, une nouvelle commission de jurisconsultes dans le même but, et mit à sa tête le cardinal *Dominique Pinelli*. La collection fut achevée sous Clément VIII (1592-1605) ; elle fut, comme les précédentes, divisée en livres et en titres. Mais, quoique imprimée, en 1598, sous le titre de *Liber septimus Decretalium Clementis VIII*, elle ne fut jamais publiée. Pie IV avait ordonné, en 1564, dans le sens du concile de Trente (1), *ad vitandam perversionem et confusionem*, que les décrets de ce concile sur lesquels pouvaient s'élever des doutes ne fussent jamais interprétés que par le Saint-Siége, et avait menacé de l'excommunication ceux qui publieraient des commentaires privés, des gloses et des interprétations quelconques des décrets en question (2). Ce *Liber septimus* renfermait les décrets du concile de Trente, et on courait le risque, si la collection venait à être publiée, que, suivant la coutume traditionnelle, elle ne fût bientôt accompagnée de commentaires et de gloses, et que le décret de Pie IV relatif au concile de Trente ne fût bientôt méconnu. En conséquence, et pour ne pas donner lieu à cet abus, la publication fut supprimée.

Cf. Prosper Fagnani, *Comment. ad c. 12, X, de Judic.* (2, 1), n. 61 sqq., et Prosper Lambertini, *Inst. eccles.*, Ingolst., 1751, p. 304. KOBER.

(1) CORPS DE DROIT CANON.

(1) Sess. XXV, *Decret. de recessendis et observand. decret. concil.*

(2) *Magnum Bullar. Rom.*, t. II, p. 111.

LIBER SEXTUS, troisième partie du *Corpus Juris canonici* (1). Lorsque la grande collection des décrétales de Grégoire IX, publiée en 1234, eut été reconnue partout comme le code des lois de l'Église (2), les sources du droit ecclésiastique se multiplièrent à l'infini. Les décrétales des Papes, publiées depuis 1234, furent réunies, non plus par des particuliers, mais à la demande et avec la coopération des Papes eux-mêmes. L'histoire du droit canon connaît trois collections de décrétales.

La première est celle d'Innocent IV (1243-1254), qui renferme les décrets du premier concile de Lyon (1245), avec quelques décrétales de ce Pape. Innocent l'envoya aux universités de Bologne et de Paris pour servir dans les tribunaux et les écoles. Henri, cardinal d'Ostie († 1254), en fit la glose, et Böhmer l'édita pour la première fois dans son *Corpus Jur. canon.* (3), d'après un manuscrit de la bibliothèque de Berlin.

La deuxième est celle de Grégoire X (1271-1276); elle ne renferme que les décrets du deuxième concile de Lyon (1274) et fut ordonnée par le concile lui-même. Guillaume Durantis en fit un commentaire; elle se trouve dans toutes les collections de conciles, par exemple dans Mansi, t. XXIV, p. 81. Böhmer donne une liste des variantes (4).

La troisième n'est connue que d'après un manuscrit de la bibliothèque d'Erlangen et renferme cinq décrétales de Nicolas III. En tête de la collection se trouvent, il est vrai, ces mots : *Incipiunt Constitutiones Nicolai IV;* mais comme dans les constitutions mêmes il y a toujours Nicolas III, et que dans le *Liber sextus* (1) elles sont attribuées à ce Pape, il est évident que cette inscription provient d'une erreur de copiste et que Nicolas III (1275-1280) est l'auteur des décrétales. Elle fut envoyée à l'Université de Paris, comme le prouve la bulle de publication qui se trouve en tête.

Ces collections ne devaient pas, d'après le désir des Papes, rester isolées; elles étaient divisées en livres et en titres, et envoyées aux universités avec l'ordre formel de mettre chaque document à sa place dans la collection de Grégoire IX : *Uti velitis*, dit la bulle de publication d'Innocent IV (2), *a modo, tam in judiciis quam in scholis*, IPSAS SUB SUIS TITULIS, PROUT SUPER QUALIBET EXPRIMITUR, INSERI FACIENTES. Mais cette incorporation n'eut pas lieu; les collections furent copiées séparément, commentées et *attachées* à la collection de Grégoire IX, de sorte que le *Corpus Decretalium* se compose maintenant de quatre parties. Cette circonstance, et plus encore le fait que, depuis la terminaison de la collection grégorienne, on publia beaucoup de décrétales qui ne se trouvaient dans aucune des collections existantes, et sur l'authenticité desquelles on éleva de nombreux doutes dans les tribunaux et les écoles, déterminèrent Boniface VIII à faire faire une grande collection authentique de *toutes* les décrétales publiées depuis Grégoire IX, et à mettre ainsi un terme à l'incertitude des jurisconsultes.

Ce Pape remit l'exécution de ce projet, en 1297, à trois savants prélats, l'archevêque d'Embrun, Guillaume de Mandagoto, l'évêque de Béziers, Bérenger Fridellus, et le cardinal vice-chancelier Richard de Sienne. On peut voir la part que prit à ce travail le savant lé-

(1) *Voy.* CORPS DU DROIT CANONIQUE.
(2) *Voy.* DÉCRÉTALES DE GRÉGOIRE IX.
(3) T. II, *App.*, n. 3, p. 349 sq.
(4) L. c., n. 4, p. 369.

(1) C. 16, 17, *de Elect.*, 1, 6; c. 1, *de Jurejur.*, 2, 11.
(2) Dans Bœhmer, l. c., p. 351.

giste Dinus, à l'article DINUS, et dans Savigny, *Histoire du Droit romain* (1). Les matériaux dont se servirent les rédacteurs furent les trois compilations dont nous venons de parler, les Extravagantes isolées de Grégoire IX (2) et de ses successeurs, et principalement les constitutions publiées par Boniface même. Cependant ils n'admirent pas *toutes* les décrétales existantes ; ils n'adoptèrent que celles qui semblaient propres à un usage général ; ils firent beaucoup de modifications à celles qu'ils conservèrent, pour les adapter à cet usage général, soit en retranchant les passages mal assortis (3), soit en ajoutant des passages nouveaux (4) ; de sorte que les ordonnances pontificales qu'ils omirent perdirent toute valeur, et que celles qu'ils adoptèrent n'eurent d'autre autorité légale que celle de la forme même sous laquelle elles parurent ; — dispositions contre lesquelles il n'y a rien à objecter, et que Boniface proclama ouvertement dans sa bulle de publication (5).

La nouvelle collection fut partagée exactement en autant de livres et de titres que celle de Grégoire IX ; seulement il fallut laisser de côté certains titres, faute de matière ; mais Boniface voulut que le tout ne fût considéré que comme un supplément à la collection de Grégoire, et lui donna, par ce motif, eu égard aux *cinq* livres de cette dernière collection, le nom de *Liber sextus Decretalium*. Le travail fut achevé dans l'espace d'une année. Boniface le publia le 31 mars 1298 dans un consistoire, et les cardinaux le soumirent à l'examen approfondi des universités de Bologne et de Paris. On a élevé des doutes sur l'envoi fait à cette dernière université, à cause des vives discussions qui s'élevèrent entre le Pape et le roi Philippe le Bel ; mais c'est à tort, car le manuscrit qui se trouve dans la bibliothèque de Giessen contient la bulle de publication pour Paris, et elle est littéralement la même que celle qui était destinée à Bologne, et qui précède d'ordinaire les éditions du *Sexte*.

(1) T. V, p. 399, 405.
(2) Par ex., c. 1, *de Rescript.*, VI, 1, 3 ; c. 1, *de Testib.*, VI, 2, 10.
(3) Par ex., c. 1, *de Decimis*, VI, 3, 13.
(4) Par ex., c. 2, *ne Clerici*, VI, 3, 24.
(5) Dans Bœhmer.

Les gloses ne manquèrent pas dès que le *Liber sextus* fut promulgué ; les écoles l'expliquèrent, les tribunaux l'appliquèrent ; il obtint, comme la collection de Grégoire, une autorité générale, et il forme encore aujourd'hui une partie intégrante du *Corpus Juris canonici*.

Gui de Baiso, archidiacre de Bologne depuis 1283, fit une glose sur le Sexte ; la *Glossa ordinaria* fut rédigée par Jean Andréæ (1), professeur de droit canon à Bologne († 1348). Jean Monachus, Picard et Zenzelin de Cassanis en firent des *apparatus*.

Cf. *Corpus Jur. can.*, t. II, p. 891 ; Van Espen, *Comment. in canones, dissert. histor. in Libr. sextum;* Böhmer, *Corp. Jur. can. dissert. de decretalium Ponf. Rom. variis collect.*, p. XXX ; Koch, *Opuscula Juris canon.*, p. 43 sq.

KOBER.

LIBER STATUS ANIMARUM. *Voyez* LIVRES D'ÉGLISE.

LIBERA. On désigne sous ce mot la prière solennelle faite devant le corps des défunts adultes, placé dans l'église, qu'on asperge d'eau bénite et qu'on encense le jour de leurs funérailles. On nomme de même la prière qu'on dit le troisième, le septième et le trentième jour après les funérailles, au jour anniversaire, et le jour des Morts, après le *Requiem*. Elle se nomma *Libera* du premier mot du répons qu'on chante, ou

(1) *Voy.* ANDRÉÆ (Jean).

encore *Absolutio, Absoute*, parce que l'oraison commence par le mot *Absolve. Absolvere defunctos est dicere collectam Mortuorum : Absolve, etc.* (1).

Aujourd'hui le *Libera* consiste en un répons et une collecte (2). Le répons est conçu en ces termes :

« Délivrez-moi, ô Seigneur, de la mort éternelle, en ce jour formidable où le ciel et la terre seront ébranlés, et où vous apparaîtrez pour juger le monde par le feu. Le tremblement de la crainte s'empare de moi quand je pense au jugement et à la vengeance qui éclatera en ce jour formidable, en ce jour de colère, de misère et de douleur, en ce jour grand et amer, où vous viendrez. » — Ce répons est chanté par le chœur, qui représente toute l'Église. L'Église, quand elle sait qu'un de ses membres a été admis dans le royaume éternel, cherche à disposer le Seigneur à la mansuétude par le grand Sacrifice de la nouvelle alliance (*Requiem*); en même temps elle compatit aux besoins de son enfant. Elle est mère, elle en éprouve et en exprime les douleurs; elle parle de sa crainte, des angoisses d'une âme qui, paraissant devant le Dieu trois fois saint et traversée par la lumière de l'éternelle vérité, reconnaît qu'elle n'est que néant et péché, en même temps qu'elle pressent tout le bonheur que donne la possession du bien suprême. Ce double sentiment lui inspire la prière qu'elle adresse au Seigneur, à qui elle demande de n'être pas éternellement séparée de lui et de jouir de sa vue quand il le voudra. L'Église ne néglige rien pour rendre aussi expressive que possible cette prière ardente et suprême, dans laquelle se résume avec énergie toute la pensée de l'office des Morts. Ce qui précède explique le sens des expressions *Libera* ME *a morte perpetua*, etc.

Rien n'est plus majestueux et plus grave que l'office des Morts de la liturgie romaine, jusque dans ses moindres détails.

FRICK.

LIBÈRE, Pape, né à Rome, monta sur le Saint-Siége après Jules Ier, en 352. Il en était digne par sa piété et son zèle; mais il fallait de plus alors, dans le chef de l'Église, une énergie particulière. La haine des évêques ariens contre tous ceux qui ne voulaient pas entrer en communion avec eux était implacable; l'empereur Constance (1) se faisait l'exécuteur de leurs passions, comme de leur côté ils s'empressaient d'être ses dociles instruments. Dans leur lâche orgueil ils avaient volontiers attribué à l'empereur l'épithète d'éternel, qu'ils avaient refusée au Fils de Dieu. Le principal objet de leur haine était Athanase, évêque d'Alexandrie (2). Le Pape Libère, voulant mettre un terme aux troubles causés par les persécutions dont ce héros de la foi catholique était la victime, convoqua le concile d'Arles (353). Constance employa toute espèce de ruse et de violence pour obtenir la déposition d'Athanase, que le légat du Pape lui-même signa. Le despotisme de l'empereur se révéla plus manifestement encore dans un concile tenu à Milan en 355. « Ce que je veux, dit-il nettement aux évêques, doit être pour vous une loi; signez ou abandonnez vos églises! » Osius, évêque de Cordoue, osa seul répliquer à l'empereur : « Ne te mêle pas des affaires de l'Église, et ne nous prescris rien à cet égard; mais écoute-nous et apprends de nous ce que tu ignores. Dieu t'a donné l'empire, il

(1) Du Cange, *s. v. Absolutio. Voir* Schmid, *Liturg.*, t. III, p. 470, sur l'antiquité d'une oraison analogue, mais différente de celle de la messe.

(2) *Voy.* FUNÉRAILLES, ABSOUTE.

(1) *Voy.* CONSTANCE.

(2) *Voy.* ATHANASE.

nous a donné le gouvernement de l'Église ! » Toutefois la volonté de l'empereur l'emporta; il obtint du concile le bannissement d'Athanase et la promulgation d'un Symbole arien. Quant au Pape Libère, il ne put être entraîné dans la défection générale. Il fut exilé en Thrace, d'où néanmoins l'empereur fut obligé de lui permettre de revenir, à la nouvelle des mouvements inquiétants de Rome. D'autres évêques courageux, tels que le centenaire Osius, S. Hilaire de Poitiers, Lucifer de Cagliari, Eusèbe de Verceil (1), Denys de Milan, expièrent, comme Libère, leur constance dans la foi par l'exil. Les évêques ariens imaginèrent un moyen de donner à la formule de foi qu'ils avaient inventée une apparence moins choquante et qui en cachât mieux le sens, afin d'attirer les Catholiques et de les amener à signer leur symbole : ils rejetèrent les expressions jusqu'alors en discussion de ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος (2) comme contraires à la Bible. Le synode d'Ancyre (358) se prononça contre la doctrine anoméenne, c'est-à-dire contre le strict arianisme, et décida que le Fils est égal au Père quant à la substance. La troisième formule de Sirmium, résultat des négociations d'Ursace et de Valens avec les évêques semi-ariens, déclara toujours avec la même perfidie que le Fils est en tout, κατὰ πάντα, égal au Père. Des évêques qui jusqu'alors avaient résisté à toutes les menaces se laissèrent prendre aux subterfuges ariens; le vieux Osius lui-même (3) signa dans son exil la seconde formule de Sirmium, tandis que Libère, dit-on, signa la première formule, rédigée en 351 par les Ariens (4) avec une adresse infinie, formule qui, d'après le témoignage de S. Hilaire, pouvait recevoir une interprétation catholique. Libère, abusé, entra en communion avec les Ariens et consentit à la condamnation d'Athanase. Mais, abstraction faite de ce que toute cette histoire est présentée par plusieurs historiens comme une invention arienne, car ni Sulpice Sévère, ni Socrate, ni Théodoret n'en disent un mot, la conduite du Pape avant et après ce prétendu acte de condescendance prouve que Libère demeura au fond inébranlable dans sa foi, alors même qu'on admettrait qu'il ait commis involontairement une erreur de fait. La critique la plus sévère ne peut convaincre le Pape d'erreur formelle dans la foi. Bien plus, Libère lança l'anathème contre tous ceux qui prétendaient que le Fils n'était pas égal au Père *en substance* (c'était la condamnation des Ariens, qui ne voulaient pas entendre parler du mot οὐσία) comme en toutes choses. Lorsqu'en 359, au concile de Rimini, les évêques d'Occident, la plupart attachés à la foi catholique, se laissèrent, malgré la résolution qu'ils avaient manifestée d'abord de s'en tenir au Symbole de Nicée, contraindre par les instances et les menaces de l'empereur Constance, et se décidèrent à signer la seconde formule, portant que le Fils de Dieu était égal au Père *conformément aux Écritures*, et que, dit S. Jérôme, l'univers se réveilla étonné d'être arien, seul, Libère, avec Vincent, évêque de Capoue, et Grégoire, évêque d'Elvire, resta ferme dans sa foi et repoussa la formule de Rimini. Ainsi une faiblesse passagère, involontaire et amèrement regrettée, fut suffisamment compensée par une héroïque persévérance dans la foi et par les preuves nombreuses de patience et de fidélité que Libère donna au milieu des dangers d'un pontificat de quatorze années (352-366). Aussi les Pères de l'Église le proclamèrent confesseur et bienheureux, et Libère a

(1) *Voy.* OSIUS, HILAIRE, LUCIFER, EUSÈBE.
(2) *Voy.* HOMOUSIENS et HOMOIOUSIENS.
(3) *Voy.* OSIUS.
(4) *Voy.* ARIENS.

toujours conservé ce renom dans l'Église catholique. Son nom se trouve dans les plus anciens martyrologes latins. Dom Coustant a publié ses *Lettres* dans la collection des Lettres des Papes.

Düx.

LIBERTÉ DE LA VOLONTÉ HUMAINE. Tout homme raisonnable sait que sa volonté est libre et trouve la confirmation de cette vérité dans les exigences mêmes de sa conscience comme dans celles du prochain et dans les jugements que l'une et l'autre portent sur ses actions.

Mais le mot de liberté a bien des acceptions, et depuis des milliers d'années la spéculation cherche la solution de l'énigme que cache ce mot, et s'efforce de déterminer le sens dans lequel l'homme peut réellement s'en servir.

La science pratique que nous avons de la liberté doit dans tous les cas servir de point de départ aux définitions et aux explications théoriques qu'on peut en donner.

Qui dit volonté libre dit volonté indépendante, autonome, affranchie d'entraves. Qui dit volonté dit tout acte dont on a conscience, c'est-à-dire dont le but est clairement ou obscurément aperçu par le sujet agissant. Dans ce sens les animaux ont aussi une volonté. Cette volonté est libre si la manifestation n'en est point entravée, si elle n'est pas soumise à une contrainte extérieure. L'oiseau vole où il veut, il est extérieurement libre. Cette volonté libre au dehors n'est toutefois pas libre au dedans, parce qu'il ne dépend pas du sujet de vouloir ou de ne pas vouloir tendre vers telle chose ou vers telle autre. L'animal, l'homme animal *veut* manger, boire, se reposer, etc. Dès que la sensation de la faim, de la soif, de la fatigue se fait sentir, il naît une volonté (un désir) correspondant au besoin, et le sujet ne peut l'empêcher, n'y peut rien changer; il ne peut pas, par exemple, en cas de fatigue, faire que sa volonté désire la nourriture et non le repos. Cette volonté ne dépend donc, ni dans son origine, ni dans sa direction, du sujet voulant; celui-ci est intérieurement contraint, forcé, poussé, nécessité, et c'est pourquoi c'est une volonté qui n'est pas libre au dedans, quoiqu'elle puisse être libre au dehors.

A côté de cette volonté intérieurement non libre, l'homme développé prétend trouver en lui une volonté intérieurement libre, comme fait de la conscience qu'il a de lui-même, et il ne peut réellement appeler volonté que celle dont l'origine comme la direction lui paraissent dépendre du sujet, que celle où le sujet se détermine lui-même. La force qui se manifeste dans une volonté de ce genre, se déterminant elle-même, il l'a nommée *liberté*.

Il ne trouve cette liberté ni dans l'animal, ni dans l'enfant; mais, instruit par l'expérience, il reconnaît que dans l'enfant il est possible de la développer par l'éducation, tandis que l'expérience ne lui a jamais montré que cette liberté pût être développée dans l'animal.

Ainsi l'homme acquiert par l'expérience la certitude que cette liberté est une faculté originelle, innée en lui, et qu'elle manque à l'animal; il définit par conséquent l'homme un être libre de naissance; il nomme cette possibilité de développer par l'éducation le libre arbitre de l'homme sa liberté innée, qualité originelle, qui, comme telle, ne peut être anéantie qu'avec l'homme même.

L'expérience prouve que l'homme n'acquiert le sentiment de sa liberté innée que par le réveil de sa conscience. L'idée du droit, du bien, du juste, assigne à l'activité humaine un nouveau but à atteindre, lui donne une nouvelle excitation pour agir, différente du but

qu'il a poursuivi, des excitations auxquelles il a obéi jusqu'alors. A ces deux excitations, tendant à des termes différents, se rattache dans l'homme le sentiment de sa liberté (de son indépendance à leur égard, aucune d'elles ne pouvant le contraindre), par conséquent le sentiment qu'il a de pouvoir se déterminer lui-même à vouloir l'un ou l'autre de ces termes.

L'acte par lequel l'homme acquiert la conscience de sa liberté, par lequel, par conséquent, la liberté naît, est l'acte de la conscience qu'il acquiert de lui-même, l'acte par lequel il se sent, comme *moi*, sujet réel et personnel de son activité. De cet accord de la conscience du moi avec la liberté résulte le sentiment qui lui fait reconnaître que la liberté est entravée ou annulée partout où la conscience s'obscurcit ou se perd, par exemple dans l'ivresse, dans le sommeil, dans la folie. Par cela qu'elle naît avec la conscience, la liberté se manifeste d'abord comme détermination spontanée pour ou contre la conscience même. De là la définition empirique de la liberté, suivant laquelle elle est la possibilité de choisir entre le bien et le mal. Cependant il se révèle en même temps une différence radicale entre la manière dont la volonté se manifeste dans les deux cas; car la volonté du bien seule est, à proprement dire, libre; seule elle manifeste véritablement la liberté du sujet voulant; la volonté du mal n'est, à proprement parler, pas libre; elle prouve que le sujet a été subjugué par un instinct, par une passion, qu'il a été privé de sa liberté. La vertu est la liberté acquise, le vice est l'aliénation volontaire de la liberté, l'esclavage.

On comprend le sens de ces propositions par la différence que l'expérience nous fait reconnaître entre la manière dont nous sommes poussés, soit vers le bien moral, soit vers ce qui est physiquement agréable : l'une est exigence, commandement, devoir ; l'autre est instinct, passion, convoitise.

Pour que la volonté se conforme aux exigences du bien, il faut que le sujet se détermine directement, il faut qu'il fasse un usage direct de sa liberté; pour que la volonté réponde aux instincts, le sujet n'a qu'à se laisser pousser passivement, qu'à se laisser déterminer; il ne fait, par conséquent, dans ce cas qu'un usage pour ainsi dire indirect de sa liberté.

Cette double excitation, différente dans son mode comme dans son but, nous explique dans quel sens il peut être question d'acquérir et de perdre, d'agrandir et de diminuer sa liberté. Le sujet qui, conformément aux exigences de sa conscience, se détermine lui-même à faire ou à ne pas faire une chose, est obligé en même temps de se défendre contre l'entraînement de l'instinct, de chercher à se maintenir indépendant de cet entraînement, à dompter ses convoitises, à chasser de son imagination le souvenir ou l'attrait de la jouissance : c'est ce qui s'appelle se mortifier, se renoncer, s'élever au-dessus de l'instinct, vaincre la passion, dompter la sensualité, victoires sans lesquelles on ne peut satisfaire aux exigences de la conscience. Plus cette victoire sur l'instinct en faveur de la conscience est fréquente, plus elle devient facile, comme le démontre l'expérience; le sujet, à mesure qu'il triomphe plus souvent de l'instinct, s'en rend de plus en plus indépendant, et c'est cette victoire plus facile qui se nomme sa liberté acquise, conséquence de sa propre détermination. La même chose se renouvelle dans la détermination perverse de la volonté. Il faut que le sujet détourne son attention de l'idée du droit, du bien, qu'il l'obscurcisse en lui, qu'il la chasse de sa pensée, qu'il empêche qu'elle reparaisse et se réveille, afin

de pouvoir suivre, sans être entravé par elle, l'instinct qui le pousse, la passion qui l'entraîne; car les exigences de la conscience unies à l'idée du bien le gênent comme la désapprobation de ses actes et la condamnation de l'usage qu'il fait de sa liberté. Il faut que l'homme, dans ce cas, étouffe sa conscience, qu'il s'endurcisse contre elle; mais c'est précisément ce qui augmente l'intensité de l'instinct, dont la domination devient de plus en plus pesante, et c'est en cela que consiste l'aliénation de la liberté. On sait que la liberté acquise comme la servitude morale a divers degrés dans l'homme; mais ni la servitude n'anéantit la liberté innée, ni la liberté acquise ne peut, tant que l'homme est en ce monde, l'affranchir pour toujours et en tout des influences de l'instinct. L'homme vicieux, qui semble être devenu complétement l'esclave de ses passions, peut toujours suivre certains mouvements de sa conscience, s'élever temporairement au-dessus de sa sensualité, former au moins de bons propos; il peut s'améliorer, comme l'expérience le prouve chaque jour, non évidemment sans un secours étranger qui stimule sa conscience contre son gré, l'amène à envisager sa perversion et lui facilite le moyen de s'élever au-dessus de ses passions. Il est tout aussi bien établi que l'homme vertueux est obligé de combattre incessamment sa sensualité, de renouveler ses bonnes résolutions, quelque souvent qu'il l'ait fait déjà, et que toujours des séductions inattendues peuvent l'entraîner à un acte que, l'instant d'après, il désapprouvera lui-même. Il est important de constater ces faits. L'homme, arrivé à sa majorité spirituelle, peut se déterminer pour un but qui embrasse toute son activité future; mais cette détermination de sa volonté, quelque générale et sérieuse qu'elle soit, n'est jamais, en pratique, une détermination absolue et immuable. La détermination de la volonté ne la fixe pas d'une manière permanente, alors même que telle est son intention actuelle.

Ce qui précède suffit pour rappeler comment l'homme arrive, par le fait, à savoir qu'il est libre.

Ce savoir est-il certain? Celui qui est impartial répond qu'il est aussi certain de sa liberté que de sa propre existence et de l'existence des choses qui l'entourent. S'agit-il des motifs sur lesquels repose cette certitude : la conscience empirique est dans le même embarras que lorsqu'il s'agit de justifier la connaissance qu'il a de son existence réelle et de celle des objets qui l'environnent. Il est certain que sa volonté est un effet de sa propre détermination, et non celui d'une nécessité intérieure ou extérieure dont il n'aurait pas conscience; qu'elle est en vérité émanée de lui, qu'elle s'est déterminée en face d'une autre volonté opposée à la sienne; mais il ne peut pas plus le démontrer d'une manière directe qu'il ne peut démontrer que ses sensations, ses impressions sont le résultat de l'action des objets extérieurs sur son organisme, et non un résultat purement subjectif, n'ayant aucune cause extérieure et objective. La voie indirecte qu'on a prise en voulant démontrer, par la différence pratique qui existe entre la bonne et la mauvaise volonté, par l'approbation absolue ou l'improbation du sujet voulant, que la liberté est un fait, une hypothèse empirique, n'est évidemment pas suffisante; car ce n'est que la démonstration de la liberté comme fait actuel et expérimental de la conscience; on renonce, par conséquent, à la preuve expérimentale, parce qu'elle est impossible, et on déclare la liberté, comme la conscience de la liberté, des faits directs qui ne peuvent être démontrés et qui n'ont pas besoin de l'être ; ou bien l'on renonce à toute

connaissance théorique de la liberté en en faisant un pur objet de foi, que des motifs subjectifs nous font seuls admettre. Il en est advenu de l'idée de la liberté comme d'autres idées, par exemple de celle de causalité, de convenance, de substance. On a cherché à prouver leur objectivité comme on démontre la justesse d'une idée, et, quand on a trouvé que cela était impossible, on a renoncé à arriver à une connaissance empirique de la liberté; mais c'est à tort; car, si par la loi de l'identité, qui régit la formation des idées, on arrive à des notions qu'on tient pour vraies à cause de cette loi nécessaire de la pensée, et si cette vraisemblance est considérée comme une science, on arrive également par la loi de cause, qui régit la formation des idées, à des notions qu'il faut considérer comme vraies à cause de cette loi nécessaire de la pensée, et elles sont par conséquent objets de science et de certitude. Je puis savoir que ce qui est doux est doux et non amer; mais je sais tout aussi véritablement, aussi certainement, que cette sensation est née actuellement en moi par l'impression d'un objet extérieur sur mes organes, ou qu'elle est née sans cette impression, par exemple par le souvenir ou par un état maladif de mon organe. Si je puis savoir cela, je puis aussi savoir si ma volonté est contrainte par une influence extérieure, si elle est née irrésistiblement d'une nécessité intérieure, ou si je m'y suis déterminé par moi-même. La conscience expérimentale pourrait par conséquent avoir parfaitement raison en soutenant qu'on peut avoir la connaissance de sa liberté, malgré les preuves contraires qui établissent que ces choses se croient, mais ne se savent pas.

Cette connaissance expérimentale, quand elle serait établie scientifiquement, ne suffit pas à l'homme; il veut que cette connaissance devienne une certitude théorique, et il cherche à construire *a priori* dans la pensée ce qu'il a trouvé comme donnée expérimentale; ce n'est que lorsque cette preuve de sa connaissance empirique a réussi qu'il est satisfait, *convaincu*, parce qu'il est certain que sa connaissance ne repose pas sur des apparences trompeuses. La justification *a priori* de la certitude empirique, quoi que l'empirisme puisse objecter, ne peut pas plus être évitée par l'homme qu'il ne peut en rester aux phénomènes qu'il perçoit, et dont il recherche nécessairement en pensée les causes, les motifs, le but, les lois. Mais cette voie de la spéculation est dangereuse, on ne peut le nier, car la spéculation oublie trop vite qu'il faut tenir compte des données empiriques en formant des hypothèses spéculatives; que les idées avec lesquelles on cherche à reconstruire les phénomènes doivent reposer sur une expérience certaine et multiple, sur une analyse complète et solide, sur une comparaison générale, si elles ne doivent pas rester de purs et vains rêves. Trop souvent, quand ce qui est déduit *a priori* n'est pas d'accord avec l'expérience, la spéculation est tentée d'accuser l'expérience d'apparence trompeuse, de tenir pour inintelligibles les prétendues expériences, parce que personne n'aime à abandonner une opinion fondamentale une fois conçue et posée. L'histoire des démonstrations *a priori* de la liberté prouve jusqu'à l'évidence le danger que nous venons de signaler.

Cette démonstration doit d'abord, cela s'entend de soi-même, partir de l'idée qu'on s'est formée du principe de la volonté dans l'homme. Autant la métaphysique a donné d'idées diverses de ce principe, autant elle présente de solutions diverses sur la liberté. Ce n'est pas le lieu ici de les énumérer, mais on peut en dire en général ce qui suit :

Ou le principe qui se manifeste dans le vouloir humain est capable de se déterminer lui-même de la manière et sous les conditions que révèle la connaissance empirique des faits ;

Ou ce principe est capable de se déterminer, mais non de la manière dont la connaissance empirique se le représente, cette manière devant être rectifiée d'après l'idée qu'on a de la nature du principe volontaire et libre ;

Ou le principe de la volonté est incapable de se déterminer lui-même, et ce que la connaissance empirique prétend trouver à cet égard n'est qu'apparence. Le vouloir est toujours la conséquence d'une détermination intérieure ou d'une influence extérieure. Cette dernière opinion sur la volonté humaine, en tant qu'elle est la conséquence d'un système, est appelée dans l'école le *déterminisme* (1). La première, par opposition et moins exactement, est appelée l'*indéterminisme*. Mais il y a beaucoup d'espèces de déterminismes; elles ont une valeur scientifique très-différente, suivant la manière dont elles comprennent le principe même de la volonté.

Nous voyons ici la métaphysique décider de la vérité ou de la fausseté du savoir empirique, et nous demandons nécessairement de quel droit elle le fait, et si la science empirique doit se soumettre à une pareille décision. Le droit de la métaphysique réside dans sa connaissance du principe de la volonté ; mais qui garantit la vérité objective de cette connaissance? Si elle ne veut pas admettre de connaissance innée, il faut qu'elle avoue qu'elle résulte elle-même de l'empirisme. Puis ses décisions *a priori* n'ont de poids qu'autant qu'elle peut démontrer qu'elle comprend les données positives plus complétement et plus exactement que la connaissance vulgaire et non *scientifique*. Il faut encore, dans la formation des idées, mettre fidèlement en ligne de compte les faits incontestables de la connaissance empirique énumérés plus haut. Ici encore c'est la connaissance expérimentale qui contrôle comment les choses se passent. L'expérience et la spéculation se justifient et se confirment réciproquement, et personne ne viendra parler ici de cercle vicieux pour peu qu'il connaisse la voie dans laquelle et les conditions sous lesquelles la connaissance humaine peut s'approcher de la vérité.

L'histoire nous apprend que la connaissance empirique s'est aussi peu soumise aux solutions de la *spéculation* sous le rapport de la liberté que sous le rapport des autres idées, lorsque ces solutions étaient en contradiction avec ses données certaines ; et dans ce cas elle ne fait qu'user de son droit. Des données de la connaissance empirique sur la liberté il résulte que le principe de la volonté doit, dans tous les cas, être considéré comme un principe de vie indépendant, qui toutefois, dans la manifestation de sa force, est déterminé par des excitations extérieures, et, d'un autre côté, par une loi intime, sans que ni l'une ni l'autre puisse annuler la possibilité ou la nécessité de la détermination du principe par lui-même. Ni l'indépendance absolue du principe de la volonté, ni l'indépendance purement formelle et apparente, ne peuvent se concilier avec les faits de l'expérience. Ni le *monadisme*, qui considère l'esprit humain comme une substance absolue ; ni le *monisme*, qui croit devoir comprendre l'esprit humain comme une pure apparence, comme un moment dans le procédé de l'Être infini et de la vie absolue, ne peuvent démontrer la liberté *a priori*, telle qu'elle est donnée par la connaissance empirique. Cette démons-

(1) *Voy.* DÉTERMINISME.

tration ne peut résulter que d'une métaphysique démontrant comme une nécessité logique l'idée d'une substance finie, et par conséquent aussi l'idée de l'origine de la substance. Nous arrivons ainsi au rapport du Christianisme avec la liberté.

Hégel dit : « Le Christianisme seul a développé dans l'homme la conscience de sa liberté innée; avant le Christianisme l'homme ne connaissait que la liberté extérieure du citoyen, la liberté acquise du sage, mais rien de la liberté originaire de l'homme comme tel. » Ces paroles seraient sans contredit excellentes si Hégel ne prétendait pas comprendre sous la liberté originaire et innée la liberté de l'absolu même.

Ce que nous avons dit plus haut de la connaissance empirique de la liberté s'est développé sous l'influence de la doctrine positive de l'Église chrétienne et constitue la science chrétienne. Si cette liberté de la volonté humaine, dogme fondamental du Christianisme positif, a été et est encore l'objet d'une vive polémique pour la théologie chrétienne, cette polémique ne résulte que des essais faits pour fonder *a priori* l'idée de la liberté chrétienne, et l'unir à l'idée de la nature humaine et de ses rapports avec Dieu. Quand on considère les prémisses d'où est partie la polémique, on comprend les résultats et la durée de la controverse. Tant que la théologie empruntera les idées de Dieu et de l'esprit humain à la philosophie païenne antique ou moderne (celle-ci ne partant que des hypothèses de celle-là), il faudra que tous les essais échouent ou aboutissent à défigurer l'idée de la liberté chrétienne; car ni l'une ni l'autre de ces philosophies ne peut comprendre le principe de la volonté humaine comme un principe réel, indépendant, étant en vérité et étant cependant fini, c'est-à-dire un être limité et relatif (1). Et elles ne le peuvent parce qu'elles partent de l'hypothèse que c'est le phénomène seul qui se développe et devient, et non la substance, et cela parce qu'elles n'ont pas reconnu la nécessité logique de l'idée chrétienne de la création.

EHRLICH.

LIBERTÉ DE CONSCIENCE. La foi, comme l'amour, est une chose qui ne peut être contrainte, et, plus que l'amour, une chose dont on ne peut se passer et que souvent on ne peut éviter. On croit parce qu'on ne peut faire autrement; on ne croit pas précisément parce qu'on ne peut pas croire; la foi est un fait qui souvent naît dans l'homme sans qu'il en ait conscience et sans qu'il le veuille. Il ne peut donc jamais être question d'une foi contrainte, et, par conséquent, la liberté de conscience se comprend d'elle-même. Quand on parle de liberté de conscience, de foi contrainte, cela ne peut se rapporter qu'à la confession, à la profession extérieure de la foi. Celle-ci peut être opprimée; on peut en imposer une fausse, une mensongère; jusqu'à quel point l'un et l'autre est permis, c'est une question de morale et de droit que nous ne traitons pas ici. Dans l'explication de cette question on a jusqu'à ce jour eu soin de distinguer entre le point de vue de l'Église et celui de l'État, entre le point de vue du droit et celui de la politique. Les discussions modernes sur cette question prouvent que ces distinctions, sous certains rapports, sont insuffisantes, en ce qu'on reproche même à l'Église comme une contrainte injuste de proposer la reconnaissance de certains dogmes de foi à ceux qui prétendent lui appartenir, sous peine d'être exclus de sa communion et de perdre ses bienfaits, et qu'on a demandé à l'État de garantir à toute conviction s'annonçant comme

(1) *Voy.* DUALISME.

foi, ou à toute opinion sur Dieu et le rapport de l'homme avec Dieu, une égale valeur, non-seulement dans la sphère de la vie privée, mais encore dans la vie publique et sous les rapports sociaux.

Pour juger ce reproche et cette exigence, il faut chercher un point de vue général qui ait une valeur égale pour l'Église et l'État. Nous tâcherons de le trouver dans les paroles mêmes de ceux qui ont avancé l'objection et fait la demande.

Ils considèrent que c'est une erreur et une injustice de l'État et de l'Église d'avoir imposé, comme condition de la jouissance de certains droits sociaux et de certaines facultés civiles, la profession de certains dogmes sur Dieu et son rapport avec les hommes. Ils veulent qu'on établisse comme une vérité que l'homme, absolument libre, n'est en aucune façon obligé de reconnaître ce rapport. De cette soi-disant vérité ils déduisent, en faveur de ceux qui en général ne se soumettent pas à un tel rapport ou le règlent suivant leur caprice, le droit d'être au niveau de ceux qui professent une religion reconnue, et ils prétendent imposer cette conséquence aux chefs de l'État et de l'Église comme un devoir de justice et de moralité. Il y a donc, d'après cette allégation, une différence entre la vérité et l'erreur; la vérité est la base du droit, le fondement des prétentions que la société fait valoir; le rejet de cette vérité n'est pas seulement une erreur, mais une injustice, qu'ils reprochent à l'État et à l'Église tels qu'ils ont existé jusqu'à présent. Ils rejettent d'après cela cet État et cette Église comme faux et injustes, et combattent l'un et l'autre, au nom de la liberté, avec toutes les armes de la révolte. Reconnaître la vérité est donc un devoir; combattre ceux qui s'opposent méchamment à son empire est un droit, même d'après l'allégation des défenseurs de la liberté absolue. S'il en est ainsi, si, comme nous venons de le voir, les deux partis s'accordent à dire que la vérité doit être reconnue comme la base du droit, et que la méconnaissance de la vérité est une injustice ou du moins mène à l'injustice, on ne peut plus demander dans le fait que ceci : Qu'est-ce que la vérité? où est-elle? où, quand on la méconnaît, commence l'injustice? Car, où l'injustice commence, elle diminue ou annule nécessairement l'autorité de celui qui erre, que ce soit l'État ou l'individu.

Nous avons dit plus haut que la foi est un fait qui se produit dans l'homme souvent sans qu'il en ait conscience et contre son gré. Cette proposition doit être soumise ici à un examen plus approfondi sous un double rapport : premièrement, en tant que la foi, étant une sorte de connaissance de la vérité, fonde une autorité; secondement, en tant qu'elle peut, sans qu'on le veuille, devenir l'objet d'une obligation et d'un reproche. Cette explication, quant au premier point, pourra paraître d'abord superflue; mais quiconque a été au fond des discussions politiques la reconnaîtra nécessaire; car il est évident que nous en sommes venus à ce point que, dans la sphère de la connaissance de la vérité, on ne veut plus laisser aucune valeur à la foi et l'on prétend tout ramener à la science. La science seule, pensent nos philosophes et nos hommes d'État, donne la certitude de la vérité; là où commence la science, là cesse la foi, et réciproquement. Pour que le droit se fonde donc sur la vérité, il faut qu'il se fonde sur la science, et l'on ne peut accorder tout au plus que la tolérance, en aucune façon l'autorité à la foi, qui n'est qu'une faiblesse humaine. C'est là la pensée fondamentale de nos philosophes politiques; on la voit luire à travers les formes les plus habiles et les pré-

cautions les plus oratoires. Mais cette pensée est foncièrement fausse, car toute notre vie et toute notre intelligence reposent sur la foi, c'est-à-dire sur la croyance immédiate de la vérité de certaines choses dont nous ne pouvons absolument pas démontrer la nécessité raisonnable, sur la croyance immédiate de la vérité de certaines choses que nous ne voyons pas et ne pouvons voir, dont les effets seuls nous font conclure l'existence et les qualités, et toute notre prétendue science tombe infailliblement en ruines si nous lui enlevons la base de la foi.

La foi religieuse ne se distingue de toute autre foi que par son objet et par les facultés plus hautes qu'elle met en jeu, et dans lesquelles elle prend sa racine. Quiconque renie cette foi restreint volontairement le cercle de ses expériences et de ses perceptions intimes, la sphère de son savoir, n'élève pas sa position, n'augmente pas sa puissance dans le domaine de la science et de la vie, et, au contraire, perd le droit de parler de tout ce qui est en rapport avec cette connaissance, à laquelle il demeure étranger. Ici *la foi est précisément l'unique base de l'autorité*. Nous avons dit : l'homme croit parce qu'il ne peut faire autrement; il ne croit pas précisément parce qu'il ne peut pas croire. La foi est un fait qui se produit dans l'homme souvent à son insu et contre son gré. L'Église catholique elle-même définit la foi une grâce, un pur don de Dieu.

Est-il juste, dit-on, est-il raisonnable de faire d'une chose qui n'est pas au pouvoir de l'homme l'objet d'une obligation, la condition de l'acquisition et de la conservation de droits sociaux qui appartiennent à l'homme parce qu'il est homme, et qu'il ne peut perdre tout au plus que par un acte de sa liberté, par une violation volontaire, et par conséquent imputable. du contrat fondamental de la société? N'est-ce pas contraindre l'homme, qui n'a malheureusement pas la foi, à reconnaître ce qui n'est pas, par un acte de mensonge et d'hypocrisie, et fonder le rapport social sur une base absolument réprouvable? Et d'après cela la raison et la justice ne demandent-elles pas qu'on organise la société de telle façon qu'elle existe d'une manière tout à fait indépendante de ce hasard?

Nous allons essayer de répondre de notre point de vue à ces questions avec les propres assertions connues de ceux qui les posent. Ils partent de la liberté de l'homme; d'après eux la société ne naît que du contrat qui établit les conditions de la vie sociale et qui est conclu par la libre résolution des individus, et la première de ces conditions est que chaque individu se soumette à la volonté de la majorité. La puissance de cette volonté de la majorité, valant comme la volonté de l'ensemble, est absolue et illimitée; car, dit Rousseau, la volonté du peuple est son droit; le peuple ne peut se faire tort à lui-même. Or nous demandons aux esprits impartiaux : Est-il possible que l'individu se confie, avec tout ce qu'il peut et possède, à une société dont il ignore ce qu'elle tient pour vrai et pour bien, et ce d'après quoi elle se dirigera dans ses décisions souveraines? Et une société qui, pour son existence et ses progrès, n'a pas d'autre garantie que la volonté de ses membres se prononçant par les résolutions de la majorité, peut-elle tolérer dans son sein des membres, quand elle ignore absolument les principes d'après lesquels ils feront usage de leur droit de voter et de leur influence possible sur la votation des autres?

Il nous semble qu'un homme réfléchi ne peut répondre affirmativement à aucune de ces deux questions, s'il en pèse tant soit peu la valeur et la portée, et qu'il devra reconnaître que, plus on

s'imagine la société libre, plus la profession de foi de ses membres doit être reconnue comme la base première et fondamentale de leur union.

Mais qu'arrivera-t-il si le maintien de la foi exprimée dans la profession n'est pas au pouvoir de celui qui l'a formulée; si la formule devient une ruse, une erreur? Cette objection n'est pas un motif pour renoncer à l'exigence d'une confession de foi; car, d'abord, il faudrait renoncer à exiger la sincérité en général, notamment quand à la confession de la vérité se rattache quelque préjudice, la perte de quelque avantage, et ce serait par là même renoncer à la possibilité de toute réunion sociale. En second lieu, si la foi, c'est-à-dire la reconnaissance immédiate de la vérité religieuse et la disposition pour la recevoir, est quelque chose d'involontaire, qui n'est pas au pouvoir de l'homme, et qu'il ne peut pas se donner, les conditions du moins de cette justification et de cette connaissance sont au pouvoir de l'homme et il ne les perd que par sa faute; il en est par conséquent responsable. Or ces conditions sont les mêmes que celles dont dépend en général la possibilité d'une réunion sociale, du moins d'une réunion libre et profitable.

La première de ces conditions est la reconnaissance des bienfaits reçus, et la confiance bienveillante qui en ressort, et qui nous pousse à nous élever jusqu'à l'Auteur de notre existence et à obéir à ses révélations. La seconde est la piété, c'est-à-dire l'amour respectueux envers nos parents et nos ancêtres, qui nous porte à nous en tenir solidement à ce qu'ils ont reconnu vrai et à continuer à cultiver le sol qu'ils ont ensemencé pour nous. La troisième est la subordination modeste, pour ne pas dire humble, de notre jugement à celui des autres, et ainsi le respect des jugements de l'humanité entière, qui, sauf quelques individus dégénérés, a professé d'une bouche unanime la foi en Dieu et la nécessité de le servir. La quatrième est la soumission des penchants égoïstes et des instincts orgueilleux qui luttent au dedans de nous contre ces vertus et contre les exigences qui en ressortent, et dont la prédominance asservit notre esprit et rend notre jugement partial et instable. La cinquième et la plus haute est l'amour de la vérité pour elle-même et la disposition à donner pour elle ce que nous avons de plus cher et la vie même. — Celui qui renoncerait à ces conditions, il n'y aurait en général pas de société possible avec lui; celui qui les remplit sincèrement ou tâche de les remplir peut, troublé par des circonstances extérieures, errer dans certains points de la foi, mais il ne perdra pas la foi en elle-même, et il ne se détournera pas de la vérité reconnue. Si donc la possibilité de la société humaine dépend de certaines conditions spirituelles et morales préalables, conditions auxquelles notamment appartient la foi religieuse sur l'origine et la destination de l'homme, doit-on renoncer à exiger ces conditions préalables de peur de serrer de trop près la liberté de celui qu'on interroge ou de l'induire en mensonge?

Ce serait méconnaître les conditions de la liberté et la nature du droit. La liberté doit être réciproque, ou elle n'existe pas. De même que l'individu est libre d'entrer dans la société et de s'en séparer, de même il faut que la société soit libre de recevoir tel ou tel individu comme un de ses membres, et de le conserver dans son sein ou de l'en repousser. Ce n'est pas sa faute si l'individu n'a pas réellement les sentiments qu'il exprime dans la profession qu'on exige, et elle n'a pas à rechercher s'il les a ou non. Il faut qu'elle se contente de la profession extérieure des condi-

tions qu'elle considère comme nécessaires à son existence; elle ne peut se laisser aller à demander si ces conditions sont reconnues et remplies librement, par un mouvement naturel et spontané, ou par de simples considérations extérieures. Du reste, l'idée de la sincérité obligatoire et de l'hypocrisie méprisable qui seraient la base d'une profession de foi imposée est tout à fait fausse. Celui qui doit remplir en général des devoirs sociaux, quand ce ne serait que ceux de la politesse, ne peut en être affranchi parce que son sentiment intérieur répugne à leur accomplissement; il est obligé d'étouffer cette disposition, et n'est dans le fait un hypocrite que lorsqu'il ne le fait pas, et que, sous l'apparence de la justice, de la reconnaissance et de l'amour, il nourrit au dedans de lui et cherche, dans l'occasion, à satisfaire ses mauvais penchants, son insolente ingratitude et sa haine farouche. La franchise qui, au lieu de combattre et de réduire au silence les mauvais penchants du cœur, les affiche et veut les faire prévaloir comme quelque chose de bon, n'est pas de la franchise, ce n'est qu'une bassesse effrontée. Une liberté de ce genre est la ruine de toute vie sociale.

C'est aussi une opinion vaine et imprévoyante que celle des gens qui s'imaginent que faire abstraction de la confession religieuse est un moyen d'établir et de maintenir la paix et l'union dans l'État. C'est comme si l'on disait que l'humanité peut se passer de la conscience, et que l'homme serait bien mieux s'il n'avait pas de conscience du tout. L'État ne peut subsister sans justice. La justice n'est rien que la vérité reconnue et pratiquée. La reconnaissance de la vérité sur laquelle repose la société humaine résulte de la foi; la faire prévaloir est la mission du gouvernement, et la puissance d'un gouvernement a sa racine dans la confiance du peuple. La confiance suppose la conformité des convictions, l'unanimité de la confession de ces vérités. Là où la confession religieuse a cessé de former la base de la société politique, c'est la profession de foi politique qui en a pris la place, et l'on ne se dispute et ne se bat pas moins vivement et moins cruellement à propos de la foi en la souveraineté du peuple et de la démocratie, hors de laquelle il n'y a pas de salut, qu'on ne le faisait jadis au sujet de la primauté du Pape et de la vertu sanctifiante de l'Église catholique. Triste caricature de Salomon, l'homme d'État veut sérieusement qu'on tue la vérité pour mettre fin aux disputes qu'engendre le désir de la posséder.

Quoi qu'on fasse, qu'on l'élargisse ou le rétrécisse, il faudra toujours maintenir un certain cercle de vérités sans lesquelles nulle société n'est possible, dont la reconnaissance est par conséquent la condition du droit civil et de la paix sociale, dont la négation publique en parole et en acte est une violation de la paix et un attentat à l'existence de la société. Si c'est là une foi contrainte, nous sommes obligé de reconnaître que cette contrainte est indispensable dans l'État et dans l'Église. Mais la foi est un fait et ne peut être imposée par contrainte; on ne peut donc maintenir que la foi qui existe, et l'on doit respecter les droits sociaux qui jusqu'à présent ont été rattachés à cette foi. Il faut abandonner à la liberté des membres de la société de choisir le cercle déterminé dans lequel ils veulent vivre; c'est en cela que consiste la liberté de conscience que l'Église catholique réclame (1), et la seule que l'État puisse accorder sans se condamner lui-même à une inévitable ruine.

DE MOY.

(1) Cap. 13, c. 23, quæst. 5, c. 9, *de Judæis* (V. 6).

LIBERTÉ ET GRACE (1). Dès qu'on parle de liberté on est naturellement ramené à la force et à l'activité propre dont l'homme est doué; s'il s'agit de la grâce, la pensée se reporte à la force et à l'action divines. Aussi la question du rapport de la liberté et de la grâce se ramène à celle-ci: les œuvres de l'homme sont-elles des produits de sa propre force ou les produits d'une force divine agissant en lui, ou sont-elles le produit des deux forces opérant simultanément? Nous sommes libres, en ce sens que nous nous déterminons nous-mêmes à agir, et à agir de telle façon que nous voulons ce que nous faisons, et que nous pouvons ne pas le vouloir. Cela est vrai de toutes nos œuvres sans exception; à chacune d'elles on peut poser la question: sont-elles l'œuvre d'une détermination libre et spontanée, ou non?

Il en est autrement de la force divine et de l'action de Dieu, c'est-à-dire de la *grâce*. La grâce est l'action spéciale de Dieu dans la créature; mais tout, dans cette action, n'est pas ce que nous appelons grâce. En effet, nous n'appelons grâce que l'action de Dieu dans les créatures intelligentes, et, plus exactement encore, celle-là seulement qui meut les créatures intelligentes, les anges et les hommes, vers Dieu; celle-là seulement qui dirige et anime ce mouvement; c'est pourquoi, quand il est question de liberté et de grâce, d'une manière absolue, on ne pense habituellement qu'à la justification et à la justice (à la sanctification et à la sainteté), et on se demande (abstraction faite des anges): la sainteté et la justice de l'homme, et par conséquent la béatitude, qui en est la suite, sont-elles l'œuvre de Dieu ou celle de la créature, ou sont-elles l'œuvre des deux tout ensemble? Vingt articles de notre Dictionnaire répondent à cette question. L'article JUSTICE ET SAINTETÉ DE L'HOMME établit que la justice de l'homme sans péché ou avant le péché, c'est-à-dire de l'homme en lui-même, est l'œuvre de Dieu; l'article JUSTIFICATION démontre que la justice rétablie par le Christ, c'est-à-dire la justice de l'homme après le péché, ou la justice restaurée, est à la fois l'œuvre de l'homme et celle de Dieu, et autant celle de Dieu *que celle de l'homme*; l'article PRÉDESTINATION *prouve que* cette œuvre de Dieu est *éternelle et* absolue, et que néanmoins la justice et la béatitude de l'homme sont l'œuvre propre de l'homme. Ainsi la justice de l'homme est sous toutes les formes et tous les rapports l'œuvre entière de Dieu en même temps qu'elle est l'œuvre entière de l'homme lui-même. Mais cette solution ne se comprend qu'autant qu'on admet que la force divine et la force humaine, la grâce et la liberté, agissent non pas seulement l'une à côté de l'autre, mais l'une sur l'autre. Toutefois, tout ceci ne constate qu'une chose, savoir : que Dieu et l'homme opèrent ensemble dans la justification de ce dernier, par conséquent dans une seule et même œuvre déterminée. Mais cela ne suffit pas; car on demande si ce concours a lieu dans toutes les actions de l'homme, durant toute sa vie, et comment.

Examinons d'abord si, dans chaque créature, comme telle, la créature et Dieu agissent ensemble; puis comment ce qui a été reconnu dans la créature en général s'applique à l'homme, ou plutôt se démontre dans l'homme, d'abord en général, puis par rapport à la justice et à la béatitude.

Le premier point est développé dans

(1) *Voy.* les articles AUGUSTIN (S.), BAIUS, CALVIN, CÉLESTIN Ier, CONGRÉGATION DE AUXILIIS, GOTTSCHALK, GRACE, HARMONIE PRÉÉTABLIE, HILAIRE (S.) D'ARLES, JANSÉNIUS, JUSTICE ORIGINELLE, JUSTIFICATION, LIBERTÉ, LUCIDUS, LUTHER, MANICHÉENS, MOLINA, MONDE, PÉLAGIANISME, PRÉDESTINATION, PRIÈRE, PROSPER D'AQUITAINE, SEMI-PÉLAGIANISME, THÉODICÉE.

l'article MONDE. Il y est dit que le monde est tout à la fois une réalité n'existant pas par elle-même, absolument dépendante, et une réalité absolument indépendante, substantielle, existant pour elle-même, par conséquent tout à la fois un néant et un être véritable : un néant, en tant que créé par Dieu et créé de rien, ayant par conséquent sa base hors de lui, en Dieu; un être, en tant que créature née de rien, étant non la manifestation, la phénoménalité d'une substance qui est sa base, mais étant cette substance même, par cela qu'il est. En tant donc que le monde, ayant sa base en Dieu, dans sa dépendance, est un pur néant, porté et maintenu par Dieu, la force qui lui donne forme et mouvement, qui l'anime et le vivifie, est une force divine; mais, en tant qu'il est créé de rien, en tant qu'il est une réalité qui n'est pas Dieu, qui existe hors de Dieu pour elle-même, qui est véritablement, le monde se meut par lui-même, ses mouvements et ses manifestations sont les produits de sa force propre. Nous ne disons pas toutefois que la force divine et la force créée sont l'une à côté de l'autre, agissant et se limitant tantôt l'une, tantôt l'autre, tantôt toutes deux à la fois; le monde est par Dieu sans être Dieu, non partiellement, mais totalement.

Donc : 1° ce qui anime, meut et informe le monde est le monde même, est sa propre force;

2° Ce qui anime, meut et informe le monde est Dieu, est la force de Dieu même; seulement l'une se parfait dans l'autre : la force créée agit par et dans la force divine, la force divine agit par et au moyen de la force créée. Par là s'évanouit ce que les deux propositions ont d'abrupte et de dur, sans que la contradiction même qu'elles présentent puisse s'évanouir; car elle est dans le monde comme monde; le monde est une chose qui se contredit elle-même. La contradiction que renferme cette proposition, savoir, que le monde est informé et mû entièrement par sa propre force, et qu'il est informé et mû par la force de Dieu, est identique avec la contradiction qui est devant nous, en fait, par cela que le monde, qui n'est pas Dieu, c'est-à-dire qui est un néant, est toutefois une réalité, un être véritable.

Pour nous rendre compte de la manière dont il faut comprendre que les deux forces agissent l'une sur l'autre, considérons le monde tel qu'il est, et cherchons comment les deux éléments du monde, étant par Dieu et étant un néant, sont la condition l'un de l'autre; comment le monde est l'un précisément parce qu'il est l'autre. Rien de plus juste sous ce rapport que l'expression scolastique de *causa prima* et *secunda*, pourvu qu'on ne s'imagine pas ces causes première et seconde comme se succédant l'une à l'autre, l'une agissant après l'autre. La cause divine ne se nomme *causa prima*, la cause créée *causa secunda,* que parce que celle-là, comme force éternelle et créatrice, a donné à la créature sa force avec l'existence.

Ceci supposé, la question dont il s'agit nous paraît non-seulement exactement, mais clairement résolue, lorsqu'on dit que la *cause première* agit dans et au moyen de la *cause seconde,* et réciproquement, ou que ce qui agit dans la cause seconde c'est la cause première, et que ce qui agit dans la cause première c'est la cause seconde, tout comme un instrument agit par lui-même et n'agit toutefois que par la force qui le meut, et tout comme cette force opère seule et tout entière ce qu'elle opère, et ne l'opère toutefois que par l'instrument dont elle se sert.

Or ce qui se manifeste ainsi dans la créature en général se retrouve dans chacune des créatures qui forment les parties du monde.

Nous voyons d'abord que la nature,

dans le détail comme dans l'ensemble, à travers tous ses règnes, depuis les masses inorganiques jusqu'à l'animal, est mue, informée, vit et se meut par des lois immuables, éternellement les mêmes, et dont l'action est universelle. Ces lois de la nature, ou plutôt ces formes multiples de la loi une de la nature, ne sont autre chose que la réalisation de la volonté divine, d'après laquelle la nature est et vit, par conséquent ne sont autre chose que la force divine qui agit dans la nature. Ainsi, ce que nous voyons agir dans la nature, ce à quoi tous les phénomènes doivent se ramener, est force divine, volonté divine; et il semble que c'est réellement et exclusivement cette force seule qui opère; ce qu'on appelle la nature paraît n'être que la forme ou le moyen par lequel la Divinité elle-même se révèle. Mais ce n'est là qu'une apparence; ce qui se révèle dans les phénomènes naturels est en vérité la nature même, et ce qui agit dans ses mouvements et ses formes est sa propre force. C'est pourquoi la Genèse dit que Dieu ne fit pas lui-même ou directement chaque créature en particulier; il en laissa le soin à la nature, en ordonnant une fois pour toutes à la terre en général de produire telle ou telle existence, en donnant aux genres organiques, aux plantes et aux animaux, à chacun suivant son espèce, la semence au moyen de laquelle ces espèces se propagent elles-mêmes et se conservent. Cette existence propre de la nature se constate de la manière la plus nette et la plus entière là où la nature se complète, c'est-à-dire dans le mouvement spontané de l'animal, dans la réflexion propre et le sentiment personnel de l'homme.

Mais ce que nous disons là n'est-il pas contradictoire? D'une part nous disons que la volonté divine seule agit et se révèle dans la nature; d'autre part nous ajoutons que c'est la force propre de la nature qui agit et se manifeste. Comment cela s'accorde-t-il? Quelle que soit la contradiction apparente, l'un et l'autre fait est réel, et on ne peut le nier. C'est ce qui fait que les panthéistes vacillent sans cesse, allant du panthéisme *acosmique* au panthéisme *athée*, professant tantôt l'un, tantôt l'autre, niant tantôt le monde, tantôt Dieu. Quand on a perdu l'idée du Dieu réel et celle de l'esprit, et quand on restreint la réalité à la nature (l'homme n'étant plus dans cette hypothèse qu'un simple animal), la réalité paraît toujours ou comme le divin absolu ou comme l'absolu non divin, suivant qu'on se plaît à la nommer. Au fait, ce que nous voyons dans la nature n'est autre que ce que nous avons reconnu en somme dans la créature. La nature existe réellement, mais voilà tout; elle est, c'est tout ce qui lui revient; savoir qu'elle est et ce qu'elle est, elle n'en a ni la vocation ni la capacité. Il lui est interdit d'être pour elle-même, c'est-à-dire qu'elle est privée de la capacité de se faire elle-même ce qu'elle est. Elle est et agit elle-même, naturellement, en Dieu et par Dieu, mais non librement. De là il résulte que sa force se soustrait au regard, qu'il semble qu'elle est absorbée dans la force divine, et que c'est celle-ci qui agit exclusivement en elle.

La nature représente les deux moments que l'acte créateur unit en lui, en posant l'être qui est par Dieu et l'être qui est du néant. Autant il est certain que l'être qui est par Dieu n'exclut pas, mais comprend l'être qui est de rien, autant il est certain que dans la force divine, qui agit dans la nature, est renfermée la force de la nature, de telle sorte qu'elle est et agit comme force propre de la nature, comme être qui n'est pas Dieu.

L'esprit représente l'autre moment de la création, l'être qui est du néant.

L'esprit n'est pas seulement, mais il sait qu'il est et ce qu'il est; c'est par là qu'il est libre, ayant la capacité de se déterminer, de se faire lui-même ce qu'il est. Il a par là l'apparence d'un être qui est absolument pour lui, et son action paraît tellement sienne, paraît tellement la manifestation de sa propre force, qu'il semble qu'il est complétement indépendant de Dieu, qu'il est et agit absolument sans Dieu. Dans le fait, la force divine opère dans l'esprit, et par lui, tout à fait comme dans la nature.

Cela est déjà certain *a priori*, l'esprit, comme la nature, étant de Dieu, ayant sa cause permanente en Dieu; mais cela devient encore plus évident en ce que, quoi que un esprit fasse et opère, qu'il ait été pour Dieu ou contre Dieu, à la fin c'est toujours la volonté divine qui se réalise en lui et par lui. Dieu a conçu une fois pour toutes le plan de l'univers, et appelé les créatures à lui servir, librement ou non, d'instruments dans la réalisation de ce plan; et quand un esprit, quand autant d'esprits qu'on voudra, agiraient tant qu'ils le pourraient, et de toutes les manières imaginables, contre cette volonté de Dieu, à la fin des choses le plan conçu de toute éternité sera néanmoins réalisé, et démontrera clairement que l'action des esprits est, comme celle de la nature, sous l'influence d'une volonté immuable et éternellement la même. En attendant ce fait frappe à chaque instant nos regards si nous savons considérer le cours des choses avec intelligence et impartialité. Il en est de l'esprit, pour abréger, comme de la nature. Autant il est certain que l'être qui est du néant n'exclut pas, mais renferme l'être qui est par Dieu, autant il est certain que l'action libre de l'esprit n'exclut pas, mais renferme l'action de Dieu ou la dépendance absolue de l'esprit à l'égard de Dieu. Il faut prendre cette proposition dans le sens le plus strict.

L'homme unit en lui les propriétés de l'esprit et celles de la nature, et, par conséquent, le concours de la force divine et de la force créée présentera ensemble les deux formes que nous venons de remarquer dans la nature et dans l'esprit. Mais il faut bien repousser tout d'abord l'idée qui ferait de l'homme un être moitié nature, moitié esprit, ou nature d'un côté, esprit de l'autre, ou tantôt l'un, tantôt l'autre. Il est une créature originaire, comme la nature, comme l'esprit, par conséquent une véritable troisième créature, une réalité une, tout autant que les deux autres créatures. Ainsi la nature et l'esprit sont unis en lui en ce sens que la nature est esprit et que l'esprit est nature; ce qui toutefois ne veut pas dire, il s'en faut, que dans l'homme la nature a cessé d'être vraie et entière nature, ni que l'esprit cesse d'être complétement et véritablement esprit. D'après cela toute action de l'homme: 1° est le produit de la force divine, qui agit dans et par la force humaine; 2° est le produit de la force humaine, qui agit dans et par la force divine, les deux toujours ensemble, jamais l'une sans l'autre, de telle sorte seulement que tantôt l'une, tantôt l'autre prédomine. Un coup d'œil jeté sur les œuvres de l'homme sous les deux formes et dans tous les sens confirmera notre assertion.

De qui l'histoire du monde est-elle l'œuvre? Personne n'hésitera à répondre : Des hommes; et cependant il ne serait pas seulement faux, il serait ridicule de nier que l'histoire du monde réalise un plan conçu par Dieu, et, par conséquent, la volonté divine, c'est-à-dire que l'histoire du monde est en même temps l'œuvre de Dieu. Elle est l'œuvre des hommes, fondée, conduite et achevée par Dieu; elle est de même l'œuvre de Dieu, accomplie par les hommes. Chaque peuple, chaque État, chaque

homme a sa place marquée, sa mission spéciale, et quoique chacun puisse agir comme il veut, faire ce qu'il veut, en même temps que dans le détail il dépend plus ou moins des circonstances, il n'en est pas moins certain qu'en fin de compte chacun n'a fait que ce que Dieu avait déterminé d'avance. Il en est de l'histoire des peuples et des États comme de celle de chaque individu. Les œuvres de l'homme se divisent en trois classes. La 1re classe comprend les fonctions purement corporelles, dans lesquelles prédomine la nature. La 2e classe se partage en trois espèces : en premier lieu les occupations, les connaissances, les aptitudes qui se rapportent aux fonctions corporelles (par exemple l'art de la cuisine) ; en second lieu les occupations fondées sur les premières, organisées, accomplies suivant certaines lois, constituant la base de la vie sociale, savoir l'agriculture, l'industrie et le commerce ; en troisième lieu la famille, la société, l'État. Dans toutes ces œuvres l'homme se révèle à la fois comme nature et comme esprit. Enfin la 3e classe comprend les œuvres dans lesquelles prédomine l'esprit, savoir la science, l'art et la religion. Or, si nous considérons le vaste domaine dans lequel se réalisent ces œuvres, nous rencontrons partout le concours simultané de deux forces, dont l'une est spécialement celle de l'homme, l'autre spécialement celle de Dieu. La seule différence qu'il y a, c'est que pour les œuvres de la 1re classe la force se manifeste davantage sous la forme qu'elle affecte dans les œuvres de la nature ; pour celles de la 3e classe elle se révèle plus sous la forme qu'affectent les pures œuvres de l'esprit, tandis que dans les œuvres de la 2e, cette prédominance de l'une ou de l'autre force se fait à peine sentir.

Ne sait-on pas que chaque homme est le créateur de sa vie, non-seulement dans telle ou telle partie, mais dans tout l'ensemble ? Ce que je fais, ce qui s'est fait par moi, l'ensemble de ma vie est *mon* œuvre, l'œuvre de mes propres forces ; mais il est tout aussi vrai que la vie de chaque homme est le produit d'actes ou de forces qui sont tout à fait indépendants de lui, sur lesquels il n'a aucun pouvoir, qu'il ne peut en aucune façon s'approprier. Ce qui donne à la vie de chaque homme sa forme, sa valeur, sa portée, son sens, ce sont ses parents, sa patrie, ses concitoyens, ses contemporains, les moyens d'éducation, l'éducation même, sa position dans le monde en *général*, *les circonstances*, les événements, en un *mot la forme* que l'organisme de ce monde *affecte au* lieu et au temps où un homme naît et dans le cercle où il est placé. Or qu'est-ce que cette forme si décisive de l'organisme du monde dans tel temps et tel lieu, si ce n'est l'œuvre de la volonté divine se réalisant dans le plan du monde ? Nous avons ainsi devant nous ce fait, sur lequel nous sommes incessamment revenus, que la vie humaine, avec toute sa teneur, est tout entière le produit de la force divine et tout entière le produit de la force humaine. Ainsi toujours la même chose, toujours le même fait contradictoire en apparence, et, par là même, plein de mystère.

Concluons. Ce qui est vrai de la vie et de l'action humaine dans son ensemble est vrai de chaque moment, est vrai, par conséquent, de l'acte religieux que nous appelons justification, *ou*, d'une manière plus générale, de notre rapport immédiat avec Dieu, de celui qui justifie l'homme, c'est-à-dire le met en harmonie et en union avec Dieu. C'est l'homme, tout comme c'est Dieu, c'est la force propre de l'homme agissant librement, c'est la grâce divine agissant victorieusement. Nous avons vu plus haut que cela n'est possible qu'autant que les

deux forces agissent l'une sur l'autre, qu'autant, si l'on peut s'exprimer ainsi, que l'une agit comme si elle était l'autre, et réciproquement. Mais en même temps nous avons compris la chose, de même que nous comprenons la créature elle-même, comme un néant qui existe, comme ce qui n'est pas Dieu, étant par Dieu.

Restent deux objections. On dit : « Accordons qu'il en est de la justification, ou plutôt de la sanctification de l'homme, comme on vient de l'exposer. Est-ce qu'à la suite du péché d'abord, puis de l'Incarnation et de la grâce qu'*elle* nous a *value*, il ne s'est pas opéré un *tel* changement dans l'homme que désormais ou il agit complétement dans sa force propre, ou il ne peut plus agir par lui-même, et qu'ainsi sa justification doit être son œuvre sans influence aucune de Dieu, ou l'œuvre unique de Dieu sans aucune coopération de la part de l'homme? »

On peut répondre : Si, après le péché, si, après l'Incarnation, l'homme a subsisté, il a subsisté comme homme. Il n'est pas devenu égal à Dieu, et il n'a pas été anéanti. Il agit donc après comme auparavant, en tant que créature, et, aujourd'hui comme antérieurement, dans toutes ses œuvres sa force s'unit à celle de Dieu. Le mode peut être différent, l'essentiel est demeuré nécessairement le même. Quand, pour aller aussi loin que possible, nous admettrions qu'aucun homme, depuis Adam jusqu'au Christ, n'a été juste, et que les vertus des païens, si elles n'étaient pas précisément des vices, n'étaient pas du moins de vraies vertus, cela ne changerait rien à la chose. Ce que ces hommes ont fait était, d'une part, tout à fait leur œuvre propre, et ils en étaient responsables; ils le firent volontairement et librement; d'une autre part, ils n'agissaient pas sans Dieu, c'est-à-dire sans que Dieu agît en eux.

Que si l'Incarnation avait amené un changement dans cette situation, ce changement ne pourrait consister qu'en ceci que, désormais, les hommes n'auraient plus besoin de Dieu, ou qu'au contraire Dieu ferait tout pour eux, et qu'ils n'auraient plus à agir eux-mêmes. Mais nous craindrions de faire injure à nos lecteurs si nous recourions à quelque argument contre l'une ou l'autre de ces hypothèses ; la majorité des Chrétiens, douée de bon sens, a la conviction, fondée sur des faits palpables, que le Christ, tout comme l'homme, est tout ce qu'il est également et par Dieu et par lui-même. La forme seule de l'action divine aussi bien que celle de l'action humaine, mais non l'essence, a été modifiée par suite et du péché et de l'Incarnation.

La seconde objection est prise dans la situation des pécheurs et des réprouvés. Est-ce que dans le pécheur les deux forces agissent l'une sur l'autre? Nous répondons absolument : Oui. Certes on ne mettra pas en doute que d'abord le pécheur agit par lui et librement. Sans doute il arrive que des pécheurs disent : « Je ne pouvais faire autrement, j'étais obligé d'agir ainsi ; » mais dans le fait, et en vérité, ils ne pensent pas ce qu'ils disent; ils parlent d'une manière figurée, et les tribunaux n'admettent pas facilement cette prétendue nécessité. Dieu agit aussi dans le pécheur et en même temps que lui; non sans doute qu'il opère le péché, ce qui est une impossibilité absolue; mais d'abord le pécheur n'a la capacité de pécher que par Dieu, puis Dieu annule l'effet du péché, c'est-à-dire le résultat de la volonté contraire à la sienne, soit par la pénitence et la justification, soit par la réprobation. Dieu réalise sa sainte et éternelle volonté par le pécheur tout comme par l'homme vertueux, c'est-à-dire que non-seulement il opère le bien en lui-même, d'une manière absolue,

mais encore il change le mal en bien. C'est en cela que consiste sa coopération à l'action coupable de la créature, et c'est en cela, comme le dit Clément d'Alexandrie, que brillent sa bonté et sa puissance plus magnifiquement encore que dans le bien absolu même.

En définitive la réponse à la question que nous venons d'agiter dépend toujours de l'idée qu'on a de Dieu.

Le panthéiste est obligé de répondre : Il n'y a pas de liberté ; ce qui agit dans l'individu n'est pas la force de l'individu : elle n'existe pas ; c'est le un absolu, substance et essence de tout individu, qui se révèle et se manifeste dans l'individu.

Le dualiste répond au contraire : Il n'y a pas de grâce, il n'y a pas d'action divine, du moins pas d'action divine absolue dans le monde, ni dans l'ensemble, ni dans le détail. Ce qui agit en tout et en chacun, c'est précisément ce qui constitue tout et chacun, c'est exclusivement sa force propre. Dieu ne peut que restreindre ou tout au plus soutenir l'action de la créature ou mieux de l'autre Dieu. Et ce n'est pas là seulement le langage du dualisme antique, c'est-à-dire du dualisme persan ou grec, c'est celui du dualisme moderne, qui ne comprend le monde que comme l'antagoniste de Dieu, et qui, pour être conséquent, doit admettre le Monde-Dieu, une fois créé, comme une réalité close en elle-même, absolument indépendante de Dieu.

Le prédestinatianisme, le jansénisme et toutes les théories du même genre ne sont autre chose que le panthéisme mêlé à la vie pratique. En revanche le pélagianisme, le rationalisme et toutes leurs espèces ne sont que le dualisme introduit de son côté dans la vie morale et intellectuelle des hommes.— La doctrine que nous avons exposée est fondée sur l'idée chrétienne de Dieu, sur l'idée théiste ; elle est vraie et confirmée par la réalité, comme l'idée de Dieu qui en est la base, qui est la vérité même, et non une pure hypothèse humaine.

Les anciens, et notamment Platon et Aristote, nous offrent déjà des explications et d'excellentes observations sur le sujet qui nous occupe. La science chrétienne, depuis S. Augustin, a traité cette question des milliers de fois, jusqu'à l'extravagance, spécialement dans les œuvres dogmatiques des dix-septième et dix-huitième siècles (traité *de Gratia*). Le meilleur enseignement sur ce sujet se trouve toujours dans les écrits de S. Augustin, pourvu qu'en le lisant le lecteur ne soit pas faible d'esprit, étroit de sentiment, engagé dans des préjugés. Parmi les philosophes modernes, c'est, sans contredit, Leibnitz qui a le mieux compris et exposé la matière. Schelling a prouvé combien la réalité a de puissance sur les esprits réfléchis, lui qui, quoique panthéiste achevé, n'a pû s'empêcher non-seulement de reconnaître la liberté, mais l'action réciproque qu'exercent l'une sur l'autre la force divine et la force créée, comme nous l'avons exposée. Enfin Kuhn a publié une dissertation sur la question dans la *Revue trim. de Théol. de Tubingue*, année 1853, p. 68-112 et 197-260, aussi exacte au point de vue dogmatique que nette et claire au point de vue scientifique.

MATTES.

LIBERTÉ RELIGIEUSE. *Voyez* LIBERTÉ DE CONSCIENCE.

LIBERTINI, AFFRANCHIS, λιβερτῖνοι. Les Actes des Apôtres, 6, 9, parlent d'une synagogue des affranchis à Jérusalem. Sous Pompée un grand nombre de Juifs furent emmenés esclaves à Rome et remis plus tard en liberté ; la plupart se fixèrent à Rome, au delà du Tibre (1) ; d'autres revinrent dans leur

(1) Cf. Philon, *Legat. ad Caj.*, II, p. 568, ed. Mang. Tacite, *Annal.*, II, 85.

patrie, et ce furent probablement eux qui, de retour à Jérusalem, fondèrent la synagogue dont leurs descendants demeurèrent propriétaires, et dont ils firent le lieu de leurs réunions religieuses. Comme S. Luc nomme, à côté des affranchis, des Cyrénéens et des Alexandrins, qui avaient également des synagogues à Jérusalem, on crut que le terme de *Libertini* indiquait un nom géographique, et on l'expliqua par : des Juifs de *Libertum*, prétendu nom d'une ville ou d'une région de l'Afrique proconsulaire, induction qu'on tira du titre d'*episcopus libertinensis*, qui se présente une fois dans un synode de Carthage (1). D'autres proposèrent un changement dans le texte; ils lurent Λιβυστίνων, Libyens (2), ou Λιβύων τῶν κατὰ Κυρήνην (3); mais l'opinion unanime de tous les critiques garantit la leçon ordinaire.

A. Maier.

LIBERTINS PARMI LES RÉFORMÉS. Calvin combattit dans plusieurs de ses ouvrages, surtout dans son *Instructio adversus fanaticam et furiosam sectam Libertinorum, qui se Spirituales vocant*, la secte des libertins ou des spirituels, qui était née, sous l'impulsion de ses chefs *Pockes, Ruffi, Quintin*, etc., comme le calvinisme et le luthéranisme, du vieux levain qui avait fermenté vers 1525 dans les Pays-Bas. Ces libertins s'étaient de là répandus en France, où ils avaient été accueillis par Marguerite, reine de Navarre, et dans d'autres pays réformés. Il était resté d'ancienne date dans les Pays-Bas un noyau de Béghards antinomistes (4) et de frères du Libre Esprit (5), ou du moins leur souvenir s'y était conservé, lorsque les réformateurs du seizième siècle proclamèrent la liberté évangélique, la foi sans les œuvres, la prédestination absolue, et firent de Dieu l'auteur du péché. La parenté de ces doctrines avec celles des Béghards et des frères du Libre Esprit devait naturellement sauter aux yeux, et ce ne fut pas chose bien étonnante de voir des traînards du libertinisme du moyen âge profiter de l'occasion pour proclamer leur doctrine de liberté spirituelle parmi les réformés. A en juger par les écrits polémiques, souvent obscurs, que Calvin et d'autres publièrent contre ces libertins, la doctrine de ces sectaires se résumait ainsi :

Dieu opère tout dans tous les hommes; il est l'auteur de toutes les actions humaines; ce qu'on dit par conséquent de la différence des actions bonnes et mauvaises est faux et sans valeur. Les hommes ne peuvent pas, à strictement parler, pécher; la religion consiste dans l'union de l'âme de l'homme avec Dieu, et celui qui est parvenu à cette union par la méditation et l'élévation de son âme, celui-là peut suivre librement son instinct et ses passions; il demeure innocent dans toutes ses actions, et il est certain d'être uni à Dieu après sa mort. — On accusait en outre les libertins de nier la résurrection des corps, de déclarer l'Écriture une œuvre fabuleuse, de permettre à leurs partisans de se nommer, suivant les circonstances, Catholiques, Luthériens ou réformés, les actions extérieures étant tout à fait soumises à l'arbitraire des hommes, et tout ne dépendant, en définitive, que de l'esprit intérieur et de l'action du Christ en nous.

Il ne faut pas confondre ces libertins avec ceux *de Genève*, contre lesquels Calvin fut en guerre tant qu'il vécut. Il pouvait sans doute y avoir des libertins d'une autre espèce à Genève; mais, en somme, ceux de Genève formaient le parti qui était mécontent du

(1) Gerdès, *de Synag. Libert.*, Groningue, 1736.

(2) Œcuménius, Bèze, Clerc, Valkenaer.

(3) Schulthess, *de Charism. Spirit. S.*, p. 162 sq.

(4) *Voy.* Béghards.

(5) *Voy.* Frères et soeurs du Libre Esprit.

césaréo-papisme de Calvin, de sa police religieuse et morale, de son gouvernement tyrannique et sanguinaire. Ce parti se composait de divers éléments, d'hommes sans foi et sans mœurs, de novateurs qui s'écartaient des opinions de Calvin, et enfin de gens qui, dans la conduite de cet hérésiarque, voyaient une violation de la liberté naturelle et évangélique conquise par la réforme, et l'introduction d'un nouveau papisme, pire que l'ancien. Il se trouvait surtout parmi les libertins beaucoup de gens qui, avant l'arrivée de Calvin à Genève, avaient adopté avec enthousiasme la réforme, et qui tombèrent comme des nues lorsqu'ils virent Calvin, un étranger, un prédestinatiste, l'adversaire de la liberté humaine, le prédicateur d'une doctrine qui faisait de Dieu l'auteur du péché, prôner la liberté évangélique en même temps qu'il érigeait parmi eux le tribunal de l'inquisition la plus sombre et la plus implacable qu'on eût jamais vue.

Cf. les articles ANTINOMISME et COMMUNAUTÉ DES BIENS.

SCHRÖDL.

LIBORIUS (S.), quatrième évêque du Mans, succéda à S. Pavacius, vers 348, et mourut vers 397. Les détails qu'on a sur sa vie sont incertains, peu authentiques, et se réduisent en somme à dire que Liborius fut un évêque pieux, savant et bienfaisant, qu'il bâtit beaucoup d'églises, opéra des miracles et eut pour ami intime S. Martin de Tours (1).

Au neuvième siècle, le corps de S. Liborius fut transféré du Mans à Paderborn, et nous avons de cette translation un récit intéressant et digne de foi, rédigé d'après les ordres de Biso, évêque de Paderborn, par un clerc de cette ville. L'auteur anonyme, qui écrivit à la fin du neuvième siècle, tenait ses renseignements de la bouche d'Ido, prêtre, qui avait été à la tête de la députation envoyée, avec l'autorisation de Louis le Débonnaire, par Baduradus, évêque de Paderborn, au Mans, et qui se composait de clercs et de laïques distingués, chargés de demander un corps saint pour les Saxons, encore novices dans la foi chrétienne et trop enclins aux superstitions païennes. On espérait que les miracles opérés par l'intercession du saint aideraient à affranchir les Saxons de leurs erreurs (1).

Au commencement de ce récit il y a des détails assez importants sur les origines du *Christianisme parmi les Saxons* et *dans l'Église de Paderborn*; puis vient le compte rendu merveilleux du voyage de la députation, en 836, et des nombreuses guérisons opérées lors de l'exhumation des reliques au Mans, durant leur passage en France et sur toute la route jusqu'à Paderborn.

Les bourgeois du Mans ne voulurent pas laisser partir ce saint corps; il fallut que l'évêque en appelât à la lettre de l'empereur et leur expliquât que c'était une erreur de croire que les saints n'intercédaient pour les fidèles que là où reposait leur corps. Lorsque Aldéric, évêque du Mans, remit les ossements sacrés à la députation saxonne, il l'adjura solennellement de ne jamais manquer de rendre au saint corps l'honneur qui lui était dû : *De hinc inter utriusque Ecclesiæ, Cenomannicæ videlicet et præfatæ Patherbrunnensis, congregationes firmata karitate perpetuæ fraternitatis, ad patriam eis redeundi licentiam dedit.* Une foule innombrable accourut au-devant du corps tout le long de la route, et, en Saxe, la joie et les prières n'eurent pas de limites, surtout lorsque l'évêque de Paderborn vint au-devant de la procession qui portait le corps, à la tête de son clergé et

(1) *Voir* Bolland., 23 jul., *in Vita S. Liborii*. Tillemont, *Mémoires*, X, 307. Mabillon, *Ana*... *de Pontif. Cenomanensibus*.

(1) Cf. FÉLICITÉ (Ste) *et ses sept fils*.

d'un peuple immense, et qu'il introduisit dans la cathédrale le trésor qu'elle possède encore.

Voir ce récit dans Boll., *l. c.*, et dans Pertz, *Script.*, IV (VI), p. 149.

SCHRÖDL.

LIBRES PENSEURS. La réforme du seizième siècle, malgré le constant appel qu'elle fit à la Bible, n'eut pas toujours le plus profond respect pour le document de la révélation divine. On sait avec quel dédain et quelle satisfaction de lui-même Luther parlait souvent, non pas seulement des œuvres des plus anciens Pères de l'Église, mais même de certains livres des saintes Écritures. Ce que fit le maître, les disciples se le permirent, et ils allèrent bien plus loin. Le respect de l'autorité biblique devait nécessairement s'évanouir à mesure qu'une philosophie superficielle et idolâtre d'elle-même faisait des progrès, et une simple croyance rationnelle devait remplacer la Révélation. Les premiers croyants rationalistes parurent en Angleterre, où ils se nommèrent *déistes* (1). De la Grande-Bretagne, leurs opinions passèrent en France, où elles créèrent la nouvelle philosophie des Encyclopédistes (2), se donnant pour mission spéciale d'anéantir le Christianisme. L'Allemagne, suivant depuis longtemps le mouvement intellectuel de la France, adopta ses idées religieuses, en les adaptant au caractère de ses populations. Ainsi naquit en Allemagne, au dix-huitième siècle, la direction scientifique dont les partisans se nommèrent *Libres Penseurs* ou *Esprits forts*, par opposition aux esprits soi-disant faibles, qui s'en tenaient à la foi de l'autorité. On sait que Frédéric, roi de Prusse, qui avait pour maxime que chacun devait faire son salut à sa façon, non-seulement accueillit honorablement à sa cour le chef des Encyclopédistes, mais qu'il entra en correspondance active avec des littérateurs hollandais du même bord. Plus tard il entrevit bien que, en répandant dans son royaume une doctrine qui rejetait toute autorité, non-seulement il blessait l'Église, mais il ébranlait les fondements de l'État. Il n'était plus temps; la doctrine fatale passa peu à peu dans le domaine du public lettré qui donnait le ton au reste de l'Allemagne, et bouleversa bientôt la société tout entière.

Au dix-neuvième siècle le nom de libres penseurs désigna les athées en même temps que les déistes. Dès lors les libres penseurs préférèrent adopter le nom de *rationalistes*, *amis des lumières*, *amis du progrès*, etc.

Les plus vigoureux et les plus zélés adversaires du Christianisme au dix-huitième siècle, en Allemagne, furent: *Edelmann*, *Damm*, *Bahrdt* (1), *Lessing* (2). On trouve les noms et les œuvres des libres penseurs anglais, français et allemands, notamment de la première moitié du dix-huitième siècle, et les écrits polémiques dirigés contre les libres penseurs, dans Trinius: *Lexique des Libres Penseurs* ou *Introduction à l'histoire des esprits forts modernes, de leurs écrits et de la réfutation dont ils ont été l'objet*, Leipzig et Bernbourg, 1759.

FEHR.

LIBYE, Λιβύα, Λιβύη. La plus ancienne géographie des Grecs divisait la terre en deux parties, dont l'Europe était la partie septentrionale, l'Asie la partie méridionale; celle-ci comprenait l'Asie proprement dite et la Libye. Plus tard la Libye fut considérée comme une troisième partie du monde (3). A dater d'Ératosthènes ce fut l'opinion commune. La Libye fut séparée de l'Asie

(1) *Voy.* DÉISTES.

(2) *Voy.* ENCYCLOPÉDISTES.

(1) *Voy.* BAHRDT.

(2) *Voy.* LESSING.

(3) Dans Pindare, par exemple, *Pyth.*, IX, 13, 14.

par l'isthme de Suez, ou par le Nil, ou par les frontières occidentales de l'Égypte. On admit généralement la limite de l'isthme de Suez. La Libye, peu connue des Grecs moins anciens, était fort étendue. Hérodote la circonscrit au sud et à l'ouest par la mer Atlantique, et la divise en trois régions : la Libye habitée sur les côtes de la Méditerranée, la Libye des animaux sauvages au sud de la première, et encore plus au sud la Libye sablée (1). Il énumère tous les peuples libyens (2).

D'après les divisions postérieures la Libye embrassait : la Marmarique, à l'ouest de la Libye égyptienne (3) ; à l'ouest de la Marmarique la Cyrénaïque ; plus loin l'*Africa propria* (Tripoli, Tunis) avec Carthage (les Libyens étaient ici les plus anciens habitants ; ils virent arriver des colonies de Phéniciens, et il en résulta le *mixtum Punicum Afris genus* des Liby-Phéniciens) (4) ; plus loin encore la Numidie, et enfin la Mauritanie (Alger, Fez, Maroc), et la *Libya interior*, située au sud de ces derniers et peuplée d'Éthiopiens (5).

L'Ancien Testament parle de la Libye de la manière suivante (Λίβυες, les manuscrits donnent aussi Λύβιες) :

Dans le dénombrement des peuples de la Genèse (6), Lehabim ou Laabim, לְהָבִים, est le troisième fils de Mesraïm ; Lehabim est identique avec Lubim, לוּבִים (de la racine לאב, להב, לוב, brûler ; les Libyens sont donc les habitants d'un pays aride ; ce nom passa probablement par les Phéniciens aux Grecs, qui l'étendirent à toute l'Afrique) ; les Lubim (Lehabim) sont toujours nommés dans la Bible à côté des Éthiopiens et des Égyptiens (1), conformément au dénombrement de la Genèse, mais ne constituent pas toute la nation libyenne, dont ils ne désignent que la partie *égyptienne*, celle-ci renfermant le pays situé à l'est de l'embouchure occidentale du Nil, le nome Maréotis et le nome Libye. Cette région, quoique appartenant à l'Égypte, était accolée à la Libye et en gardait le nom (2).

La Bible désigne tout le peuple des Libyens sous le nom de *Put, Phuth*, פוט, dans le dénombrement de la Genèse (3), après Cusch ou Chus (les Éthiopiens) et Mesraïm (*les Égyptiens*). Phuth est le troisième *fils de Cham* (4), et les opinions de toute l'antiquité sont conformes à ces indications de la Bible ; car, en dehors de ces trois peuples, l'antiquité ne connaît pas de nation indigène en Afrique (5). La signification donnée à *Phuth* résulte de l'étymologie de ce nom. Le nom égyptien de la Libye est *Phet*, qui s'explique par les racines égyptiennes *pet*, *pette*, et par les racines cophtes *pitte*, *phit*, *phätte*, c'est-à-dire *arc* (qui dans la langue figurée des Égyptiens désigne principalement les Libyens). Les Cophtes nomment la Libye égyptienne et ses habitants *phaiat*, *niphaiad* et *phaiad*, qui s'approche beaucoup du *Phuth*, Φοὺδ, biblique (6).

Toutes les fois que l'Ancien Testament cite ailleurs *Put*, *Phuth*, il confirme cette première indication ; *Phuth* est nommé parmi les peuples alliés et auxiliaires des Égyptiens dans *Jérémie* (7) et Ézéchiel (8), dans l'armée des

(1) L. II, 32 ; l. IV, 181.
(2) L. IV, 168-181, 186.
(3) Voyez plus bas.
(4) Polybe, III, 33. Strab., XVII, p. 835. Diod. Sicil., XX, 55.
…olém., IV, 1-6. Strabon, II, p. 131.
6, etc.

(1) II *Paral.*, 12, 3 ; 16, 8. *Dan.*, 11, 43.
(2) Ptol., IV, 5, 2-10, 22. Hérod., IV, 168.
(3) 10, 6.
(4) *Voy.* Cham.
(5) Cf. Hérod., IV, 197.
(6) Dans le livre de *Judith*, 2, 23, et chez les Septante, *Genèse*, 10, 6, et I *Paral.*, 1, 8.
(7) 46, 9.
(8) 30, 5.

Tyriens, qui avait d'ailleurs à son service d'autres mercenaires africains (1). En général *Phuth* paraît dans l'Ancien Testament comme un peuple africain, différent des Éthiopiens, des Nubiens, des Égyptiens, des Ludim, des Numides et des Phéniciens. La tradition se conformant à cette opinion, la version grecque des Septante et la Vulgate rendent (2) פוט par Λίβυες, *Libyes*; Josèphe (3) dit que la Libye fut peuplée par Φούτης, que dans le pays des Maures il y a un fleuve de ce nom (4), qui a servi à désigner le pays lui-même, mais qui a été remplacé par celui de Libye, d'après Libys, un fils de Mesraïm. S. Jérôme (5) et S. Isidore de Séville (6) disent la même chose.

Cf. Knobel, *Recherches sur le Dénombrement des peuples de la Genèse*, 1850, p. 282-285, 295-305.

KÖNIG.

LICENCIÉ. *Voyez* GRADES.

LICENTIATORIÆ LITERÆ. *Voyez* DÉMISSOIRE.

LICINIUS. *Voyez* CONSTANTIN.

LICITE. On appelle licite, en droit, ce qui n'est défendu par aucune loi, sans être explicitement autorisé ou ordonné; ce qui, par conséquent, dépend tout à fait de la liberté de chacun, en dehors des limites de la législation. La loi ordonne ou défend; ce qu'elle ne prohibe ni ne commande est par là même permis ou licite. Il est vrai que Modestinus dit : *Legis virtus est temperare, retare, permittere*; mais, dans ce cas, la *permission* suppose toujours une défense antérieure, ou du moins la possibilité d'une pareille défense. Une loi qui permet n'est au fond pas autre chose que l'abolition d'une défense actuelle ou possible. Ce qui caractérise encore ce qui est licite, c'est que le licite exclut l'idée de punition comme celle de mérite. Celui qui méconnaît une loi positive, celui qui transgresse une défense et agit contrairement à la loi, peut être puni, mais non celui qui ne fait pas usage d'une loi qui autorise sans ordonner. Une action purement licite n'engendre aucun mérite, en tant qu'elle ne fait que réaliser ce qui n'est pas défendu.

Il ne faut pas confondre ce qui est licite, *licitum*, avec ce qui est valide, *validum*, ce qui est illicite avec ce qui est invalide.

Il y a en effet dans la sphère du droit canon une foule d'actions que la loi déclare défendues, sans que, dans le cas où elles sont néanmoins commises, il en résulte qu'elles soient légalement invalidées ou inefficaces. Un mariage conclu en temps probibé, quelque illicite qu'il soit, est cependant valide. Avant l'existence et l'action restrictive de la loi l'action de chacun est illimitée et indéterminée; la loi impose à l'arbitraire individuel les limites qui servent à la conservation et à l'exercice de la liberté à laquelle chacun a un droit égal, et restreint sa volonté particulière de telle façon que la société puisse se développer et atteindre son but. Quand les membres d'une société sont mineurs, la législation restreint nécessairement la liberté d'action de chacun, afin que ses prohibitions comme ses ordonnances contribuent à la libre manifestation de l'activité générale. La formule de cet absolutisme de la loi est ainsi conçue : « Tout ce qui n'est pas expressément permis est défendu. » Mais, quelque bienfaisant qu'un pareil système de tutelle puisse être pour des individus réellement mineurs, et quelque nuisible que soit une trop grande

(1) *Ézéch.*, 27, 10.
(2) *Jérém.*, 46, 9. *Ézéch.*, 27, 10; 30, 5; 38, 5.
(3) *Antiq.*, I, 6, 2.
(4) Cf. Ptolem., IV, 1, 3. Pline, 5, 1.
(5) *Quæst. in Genes.*, 10, 6.
(6) *Etymol.*, IX, 2, 11.

licence chez un peuple mineur et grossier, ce système devient oppressif et tyrannique vis-à-vis d'un peuple moralement adulte, qui réclame sa liberté d'action complète et ne peut rester attaché aux lisières de l'enfance. La liberté d'action conquise par le développement intellectuel, la maturité morale ou la majorité d'un peuple, ne peut toutefois porter des fruits salutaires que sous l'empire de la moralité publique; où cette moralité n'existe pas, où elle est déchue, l'abolition ou la limitation des interdictions légales livrerait la société à l'anarchie et à la barbarie.

La question de savoir jusqu'à quel point on peut autoriser ce qui est licite s'identifie avec la question de l'*indifférence* des actions, et se résout dans l'article consacré à ce point de doctrine.

FUCHS.

LIDWINA (LA BIENHEUREUSE), de Schiédam, naquit le 18 mars 1380 et fut demandée toute jeune encore en mariage; mais elle répondit à son père que, s'il voulait la contraindre à se marier, elle se défigurerait de telle sorte que nul mari ne voudrait plus d'elle. Dès l'âge de quinze ans elle entra dans la divine école de la Croix, et y demeura, sans interruption, pendant trente-huit ans. Elle se cassa une côte; à la suite de cette fracture survint un abcès, et tout son corps fut couvert de plaies. Ses douleurs lui causèrent d'abord une vive impatience; mais peu à peu la méditation de la Passion de Notre-Seigneur et la fréquente Communion lui apprirent la douceur et la résignation, et finirent par lui faire aimer les souffrances.

Görres s'étend longuement sur l'état mystique dans lequel tomba la pieuse fille (1), qui se purifiait à mesure qu'elle souffrait davantage. Arrivée à un état d'abandon absolu à la volonté divine, elle mourut le troisième dimanche de Pâques 1433. Un an après sa mort on bâtit une chapelle sur son tombeau et on y éleva un autel. On la représente une croix à la main; d'autres fois on la peint recevant une branche de rosier de la main d'un ange.

(1) *Voir* Gœrres, *Mystique*, t. I et II.

LIEBERMANN (FRANÇOIS-LÉOPOLD-BRUNO), docteur en théologie, vicaire général du diocèse de Strasbourg, naquit à Molsheim, près de Strasbourg, le 12 octobre 1759. Faible de santé, il paraissait ne pas devoir vivre, et fut, pendant longtemps, obligé d'observer le plus strict régime. Les heureuses aptitudes qui éclatèrent en lui et son goût prononcé pour l'étude ne s'accommodaient guère d'un tempérament frêle et valétudinaire. L'ardent écolier parvint, à l'aide de la prière, à surmonter toutes les difficultés. Il acheva ses humanités dans le collége des Jésuites de sa petite ville natale, étant dans toutes les classes, suivant l'expression usitée alors, *facile princeps*, facilement le premier parmi ses condisciples.

Son professeur de rhétorique, le Père Cudérer, le distingua et lui fit doubler sa rhétorique, à cause de son extrême jeunesse; il demeura également à la tête de la classe de philosophie, *princeps philosophiæ*, et obtint à ce titre une place franche au grand séminaire de Strasbourg, où il fit quatre années de théologie, sous la direction de professeurs dont le nom survit dans le diocèse, MM. Jeanjean, Louis, Gerber, Hirn, Diétrich et Saint-Quentin.

Le 23 décembre 1780 il reçut le sous-diaconat. N'ayant pas encore l'âge canonique pour le sacerdoce, il revint à Molsheim, suppléa le professeur de rhétorique et prépara ses thèses (*ex universa theologia*) pour la licence en

théologie. Sa soutenance fut remarquable. Il obtint le grade de licencié le 17 mai 1782, le diaconat le 25 du même mois et la prêtrise le 14 juin de l'année suivante. Il avait, dans l'intervalle, continué à professer à Molsheim, avait été pendant quelque temps appelé en qualité de vicaire à Hohengöft, de là nommé, à la demande de l'abbé Jeanjean, directeur au séminaire de Strasbourg, et, l'année suivante, prédicateur de la cathédrale.

Il demeura au séminaire jusqu'en 1787, et obtint alors la cure d'Ernolsheim, près de Molsheim, dont le chargea le titulaire, prévôt du chapitre de Haslach.

Le nouveau curé était plein de bienveillance et de zèle en même temps que de prudence et de fermeté. Son ministère fut extrêmement fructueux, et ses paroissiens s'attachèrent à lui comme à un père; l'ordre le plus parfait régnait parmi la jeunesse; le troupeau suivait le pasteur avec une docilité toute chrétienne, d'autant plus merveilleuse que les temps devenaient de plus en plus difficiles et que l'esprit révolutionnaire fermentait dans tous les esprits. Lorsque la Révolution éclata, Liebermann la combattit par ses actes et ses écrits. Il répondit à un pamphlet répandu en Alsace, intitulé « Jean Bonhomme » (*Hans Gutgemeint*), par un opuscule vif et populaire, sous le titre : « Jean mieux que bonhomme » (*Hans Bessergemeint*). Lorsqu'on exigea le serment à la constitution civile du clergé, Liebermann, donnant l'exemple à ses confrères du chapitre cantonal de Soulz-les-Bains, refusa le serment et entraîna la résistance de tous ses collègues. Un jour que les paysans d'Ernolsheim étaient occupés des travaux de la moisson, on répandit le bruit que les gendarmes venaient s'emparer de leur curé. Aussitôt toute la population quitte le schamps, accourt au village, s'arme et se précipite dans la maison curiale pour délivrer son pasteur. Ce n'avait été qu'une fausse alarme. Les autorités du jour tenaient beaucoup à obtenir le serment de Liebermann, convaincues qu'elles étaient qu'il entraînerait un grand nombre de prêtres à sa suite; on le pressa ; il répondit par écrit : « Aujourd'hui, quatrième année de la république une et indivisible, moi, Liebermann, curé d'Ernolsheim, invité, sous les peines édictées par la loi, à prêter le serment à la constitution civile, j'ai formellement refusé. » Il envoya cette pièce à Strasbourg, où elle fut lue au département. On espérait une réponse favorable à la lecture des premiers mots, et on s'en réjouissait; la conclusion déconcerta le comité départemental. « Je crois qu'il se moque de nous, » s'écria le président; et immédiatement l'ordre fut donné d'arrêter Liebermann; mais le prudent curé avait prévu le coup et avait passé le Rhin. Déjà les élèves du grand séminaire avaient pris la même route et s'étaient réfugiés dans les abbayes d'Allerheiligen et de Schottern.

Le cardinal de Rohan, évêque de Strasbourg, réfugié dans la partie de son diocèse qui appartenait au pays de Bade, nomma Liebermann régent dans la première de ces deux abbayes. Il y travailla, en effet, avec zèle à l'éducation des jeunes clercs, posa le fondement de son principal ouvrage dogmatique, et rédigea ses *Institutiones Juris canonici universalis*, qui furent plus tard en usage à Mayence. En 1795 il se sentit pressé de retourner en Alsace et de revoir ses paroissiens délaissés. Il passa pendant la nuit le Rhin dans une barque, avec quelques autres prêtres, et, traversant Strasbourg, il parvint à Ernolsheim, où il fut reçu avec enthousiasme. Il fut nommé commissaire épiscopal extraordinaire pour cette portion du diocèse, et déploya dans ces

fonctions un dévouement qu'aucun danger ne pouvait intimider. Il allait de tous côtés, sous divers déguisements, célébrant les saints mystères tantôt dans une maison, tantôt dans une autre, entendant les pénitents à confesse et prêchant au milieu de la nuit, échappant à toutes les recherches, grâce à la fidélité et à la vigilance de ses paroissiens. Peu à peu l'orage se calma, et, en 1801, l'administrateur du diocèse, M. Hirn, appela Liebermann à Strasbourg en qualité de prédicateur de la cathédrale et de secrétaire de l'évêché. Il y demeura en cette qualité jusqu'en 1803.

A la suite du concordat l'abbé Saurine fut nommé évêque de Strasbourg. Le nouvel évêque, qui avait prêté serment à la constitution civile, n'aimait pas les prêtres non assermentés, à la tête desquels étaient l'abbé Colmar (1) (plus tard évêque de Mayence) et l'abbé Liebermann. Celui-ci fut privé, dans la nouvelle organisation du diocèse, des fonctions de secrétaire de l'évêché, et revint, pour la troisième fois, dans sa paroisse d'Ernolsheim, où il joignit au soin du ministère pastoral la préparation de quelques jeunes gens à l'état ecclésiastique, ce dont le diocèse avait grand besoin.

Le 12 mars 1804, au moment où il s'y attendait le moins, il fut arrêté de grand matin, enfermé dans la citadelle de Strasbourg, et, au bout de huit jours, envoyé à Paris et emprisonné à Sainte-Pélagie. La veille on avait arrêté le duc d'Enghien à Ettenheim, et on accusait Liebermann d'être en relations avec la famille des Bourbons. Il demeura pendant huit mois très-sévèrement gardé à Sainte-Pélagie et au Temple, ne fut pas une seule fois interrogé, et ne put jamais apprendre officiellement les motifs de son arrestation. Ses papiers, qui avaient été mis sous le scellé, ne fournirent pas la moindre preuve contre lui. On ne lui avait laissé que son bréviaire et un volume de l'Évangile médité.

Dans ces heures de solitude absolue le prisonnier priait et faisait des vers; il conserva dans sa mémoire les chants destinés à ses paroissiens et les Psaumes qu'il traduisit en vers, et qu'il écrivit avec un poinçon de fer sur les murailles de sa prison. Cependant son ami Colmar, qui avait été élevé au siége épiscopal de Mayence, obtint son élargissement; mais la police lui ordonna de ne pas s'approcher de quarante lieues de Strasbourg. Le 24 mars 1805 Mgr Colmar le nomma supérieur du séminaire qu'il avait fondé à Mayence et qui fut inauguré le 1er novembre. En 1806 il fut nommé membre du conseil épiscopal, chanoine de la cathédrale, et, le 14 octobre, la faculté de Paris lui envoya le diplôme de docteur en théologie.

Liebermann fut alors dans son élément. Il fit du grand et du petit séminaire des établissements modèles. Tout était en ruines à Mayence; Liebermann secondait sans relâche son évêque et son ami Mgr Colmar. Un clergé jeune, nombreux et zélé, sortit de leurs mains, se répandit dans les diocèses environnants de Trèves, de Spire, de Cologne, et y ralluma le flambeau de la foi. L'Allemagne n'oublie pas ce qu'elle dut à Liebermann, dont le nom y est demeuré populaire. Rarement, à un demi-siècle d'intervalle, un prêtre des bords du Rhin vient à Strasbourg sans visiter le tombeau de l'homme de Dieu. Liebermann enseigna au séminaire le droit canon, l'histoire de l'Église, la théologie pastorale et la dogmatique. Il faisait observer une discipline rigoureuse; les temps la rendaient nécessaire. Ceux qu'il traitait sévèrement étaient

(1) *Voy.* COLMAR.

les premiers à louer sa justice. Ses occupations se multipliaient; il prêchait fréquemment, dirigeait tous les exercices spirituels du séminaire, fondait la congrégation de S. Louis de Gonzague, rédigeait dans une latinité pure et élégante le programme de la distribution des prix du petit séminaire, et travaillait à son grand ouvrage, *Institutiones Theologiæ dogmaticæ*, dont les quatre premiers volumes parurent à Mayence, le cinquième à Strasbourg.

En 1818 le pieux évêque Colmar fut enlevé à son diocèse, et cette mort affaiblit le lien qui attachait Liebermann à l'Allemagne. Il prononça, le 20 décembre, l'oraison funèbre de l'illustre ami *qu'il* pleurait.

En septembre 1823 le roi Louis XVIII lui fit offrir le siége de Metz, qu'il refusa; mais il céda aux instances de Mgr Tharin, évêque de Strasbourg, qui l'appelait à être son vicaire général, et après vingt ans d'absence il rentra dans sa patrie, et prit jusqu'à un âge très-avancé une part active aux affaires du diocèse sous l'administration successive de Mgr Tharin, de Mgr Le Pape de Trévern et de Mgr André Räss, évêque actuel, un de ses anciens et plus chers élèves. Dans les dernières années de sa vie il se retira au couvent de Sainte-Barbe, maison-mère des Sœurs de Charité de Strasbourg; il y attendit dans la prière et le travail le moment où le Seigneur appellerait à lui son fidèle serviteur.

Il y prenait encore part à tout ce qui pouvait contribuer à la gloire de Dieu. Il achevait sa *Dogmatique* et en préparait la seconde édition; il prêchait, dans sa vieille chaire de la cathédrale, l'Avent et le Carême, présidait les examens théologiques du séminaire, et ne manquait pas, chaque année, d'aller visiter ses anciens paroissiens d'Ernolsheim. Il était en même temps supérieur des deux couvents de Notre-Dame de Strasbourg et de Molsheim. Au milieu de ces nombreuses occupations, auxquelles suffisait sa verte vieillesse, il était toujours aimable et serein, toujours prêt à servir de sa science et de son expérience les jeunes prêtres qui le consultaient, toujours accessible aux étrangers qui le visitaient. Ses nombreux élèves et amis lui causèrent une joie sensible en lui envoyant, le jour du cinquantième anniversaire de son ordination, une députation chargée de le féliciter et de lui offrir, au nom des prêtres du diocèse de Mayence, un magnifique calice, au nom de ceux de Spire un crucifix gothique en argent massif. Liebermann atteignit sa quatre-vingt-cinquième année, et il lui fut donné de voir croître et prospérer la semence divine qu'il avait répandue durant sa longue carrière. Il eut, la veille de sa mort, la visite de son évêque, Mgr Räss, qui vint dire le dernier adieu à son maître, à son ami, à son fidèle coopérateur. Le lendemain, 11 novembre, le saint vieillard s'endormit dans le Seigneur.

Liebermann était grand, maigre; son front était élevé, son visage sérieux; toute sa personne était grave et inspirait le respect; son caractère sévère touchait parfois presque au rigorisme. Il était plein de prévoyance et luttait avec énergie contre le mal, dont il pressentait promptement les déplorables conséquences. Il fut un des principaux instruments dont la Providence se servit pour ranimer la foi parmi le clergé des provinces rhénanes et y rétablir la discipline dont on avait perdu l'habitude.

Ses *Institutions de Théologie dogmatique* obtinrent le succès qu'elles méritaient. Sa dogmatique a trois avantages qui rarement sont réunis : elle est complète, elle est positive, elle est d'une extrême clarté. — L'auteur est

un des derniers représentants de l'ancienne langue de l'Église ; son latin est excellent et appartient à la bonne école. Ses *Institutions* sont classiques dans beaucoup de séminaires de France, de Belgique, d'Allemagne et d'Amérique, et ont été traduites récemment en français (1856). On a aussi imprimé plusieurs psaumes traduits en vers allemands par Liebermann, et les poétiques strophes du livre de dévotion de S. Louis de Gonzague, si populaires en Alsace et dans le diocèse de Mayence, sont de lui. Ses sermons étaient très-suivis. Il n'écrivait ordinairement que le plan de ses discours, et abandonnait le reste à la prière, à la méditation et à l'inspiration du moment. Son plus grand don fut celui d'élever de fidèles ministres de l'autel, et il a laissé, à cet égard, de nombreux témoins de son zèle et de son talent, dans les évêques, les chanoines, les professeurs et les prêtres qu'il a formés. — Voici la liste complète de ses ouvrages :

I. Nous avons cité le premier pamphlet politique de Liebermann ; il en publia plusieurs autres au commencement de la Terreur.

II. Ses *Institutiones Juris canonici universalis* n'ont pas été imprimées.

III. Sa *Réponse à Mgr Saurine* est une brochure anonyme publiée à l'occasion de la première lettre pastorale de cet évêque, qui avait affligé tous les prêtres fidèles.

IV. Sept *Sermons sur les sept dons du Saint-Esprit*, Mayence.

V. *Oraison funèbre de Mgr Colmar*, Mayence, 1818.

VI. *Sermons*, Mayence, 1851, 3 vol.

VII. *Institutiones Theologiæ dogmaticæ*, 5 vol., Mayence, 1819.

VIII. *Dévotion en l'honneur de S. Louis de Gonzague pour la congrégation de ce nom*, Mayence.

Liebermann rédigea pendant quelque temps avec Görres la revue allemande intitulée *le Catholique*.

GUERBER.

LIÉGE (*Leodium*), évêché. C'est à Tongres et à Maestricht qu'il faut chercher les commencements de l'évêché de Liége, devenu si célèbre par la suite ; car ce ne fut qu'au commencement du huitième siècle que le siége épiscopal fut transféré dans cette ville. Suivant la tradition, l'Église de Tongres aurait été fondée dès le premier siècle par Materne, disciple immédiat de S. Pierre, en même temps que l'Église de Cologne ; ce même Materne serait devenu le premier évêque de Cologne et de Tongres, et, après la mort de son ami Valère, il y aurait encore ajouté le siége de Trèves, dont il serait devenu le troisième évêque (1). Mais le Materne historique ne vécut qu'au commencément du quatrième siècle, et il est douteux qu'il ait eu quelque relation particulière avec l'Église de Tongres. Les anciens catalogues, fabuleux il est vrai, citent de tout autres noms des anciens évêques de Tongres des premiers siècles (Navitus, Marcellus, Métropolus, Séverin, Florent, Martin, Maximin, Valentin), et ces noms sont tellement identiques avec ceux des prétendus évêques primitifs de Trèves qu'on doit supposer que Tongres et Trèves furent longtemps dirigés par un seul et même évêque.

Ce n'est qu'avec l'évêque Servatius, ou Servatio, que le sol historique commence à devenir plus solide. Cet évêque prit part, vers le milieu du quatrième siècle, aux controverses ariennes, et, d'après le témoignage de Sulpice Sévère (2), ce fut un des défenseurs les plus courageux de la doctrine de Nicée au concile de Rimini, en 359, et par cela même un des prélats les plus odieux à Taurus,

(1) *Voy.* COLOGNE (diocèse de).
(2) *Historia sacra*, l. II.

gouverneur de la province. S. Athanase nomme aussi, parmi les évêques gaulois dont il eut à se louer au concile de Sardique, un Servatius, sans toutefois indiquer son siége. Il est vraisemblablement le même que celui qui fut envoyé avec Maxime (non pas Maximin), évêque de Trèves, en députation à l'empereur Constance (1).

Grégoire de Tours raconte, en outre (2), que Servatius, évêque de Tongres, lors de l'invasion des Huns, sous Attila, averti par une vision des dangers qui menaçaient le pays, fit un pèlerinage à Rome pour y obtenir par ses prières que Dieu détournât l'orage, que S. Pierre lui révéla que les Gaules seraient dévastées par les Huns, et que, pour ce motif, à son retour, Servatius transféra le siége de Tongres à Maestricht, situé un peu plus à l'est. Il est probable qu'il s'agit ici d'un second Servatius, qui vécut cent ans plus tard que le premier, vers le temps d'Attila, par conséquent vers le milieu du cinquième siècle. Après cette époque, l'histoire de l'évêché de Tongres-Maestricht (car il conservait toujours le nom de Tongres) retombe dans l'obscurité ; les noms mêmes des prétendus évêques deviennent douteux, et ce n'est que vers le milieu du sixième siècle qu'on retrouve avec certitude un évêque nommé Domitien, qui signa les actes d'un concile de Clermont, en 535, et ceux d'un concile d'Orléans, en 549. Parmi ses successeurs se distingua, au septième siècle, S. Amand (3), l'apôtre de la Belgique (684). Une vingtaine d'années plus tard nous rencontrons S. Lambert (4) sur le siége de Maestricht. Suivant la tradition, Lambert fut tué en 708 par un Frank, nommé Dodo, frère d'Alpaïs, maîtresse de Pépin d'Héristal, parce qu'il aurait blâmé cette union adultérine. Il eut pour successeur S. Hubert (1), le patron des chasseurs, sous lequel l'évêché fut transféré à Liége, dit-on (721), tout en conservant encore pendant plusieurs siècles le nom de Tongres. Enfin, en 1091, le Pape autorisa Henri à prendre le titre d'évêque de Liége.

Ce diocèse appartenait à la province ecclésiastique de Cologne et au cercle de Westphalie; l'évêque de Liége était prince de l'empire et prenait rang à côté de l'évêque de Munster. Parmi les domaines nombreux de l'évêché on remarquait surtout le duché de Bouillon, que le célèbre Godefroi de Bouillon et son frère, partant pour la croisade, avaient vendu ou donné à Obert, évêque de Liége. L'évêque perdit cette possession au dix-septième siècle, le duché étant retombé aux mains de la famille de La Tour-d'Auvergne. Cependant il conservait encore 22 villes et plus de 1200 bourgs et villages. Le chapitre de la cathédrale ne comptait pas moins de 61 chanoines, parmi lesquels siégeaient des fils de rois et des princes. En 1791 les Français s'emparèrent du Liégeois et le partagèrent en plusieurs départements. Le congrès de Vienne adjugea le pays aux Pays-Bas, et la révolution de Belgique l'incorpora au royaume de ce nom. Le diocèse actuel de Liége compte 600,000 fidèles, et appartient à la province métropolitaine de Malines.

Cf. Rettberg, *Hist. ecclés. d'Allemagne*, t. I, p. 204, 550.

HÉFÉLÉ.

LIÉGE (ÉCOLE DE). L'école de la cathédrale de Liége, dédiée à S. Laurent, se distingua parmi les écoles des Pays-Bas dans le dixième et le onzième siècle. Elle était devenue comme la haute

(1) Athanase, *Apolog. ad Constant.*, t. I, p. 300. Mansi, *Coll. Conc.*, t. III, p. 68.
(2) *Hist. Franc.*, II, 5.
(3) *Voy.* AMAND (S.).
(4) *Voy.* LAMBERT (S.).

(1) *Voy.* HUBERT (S.).

école de toute l'Allemagne du nord-ouest. On dit que ce fut S. Éveraclus ou Euraclus, évêque de Liége (959-970), qui le premier éveilla dans l'Église et dans toute la province de Liége, jusqu'alors très-arriérées, le goût des études, et qui fonda les premières écoles (1). Le souvenir de l'antique école de Tours planait devant lui comme l'idéal qu'il voulait réaliser. En 963 il créa à Liége un collége de trente chanoines, et ordonna qu'entre ces chanoines et le clergé de Tours il y aurait une alliance étroite, dont S. Martin de Tours serait le patron spécial (2). Liége possédait alors dans ses murs un évêque grec très-considéré, nommé Léon, qui avait fui sa patrie, et qui, favorablement accueilli par Othon Ier, avait pu tranquillement finir ses jours en Belgique († 971). Sa présence eut probablement de l'influence sur les établissements littéraires qui furent fondés pendant son séjour en Belgique, d'autant plus que les fréquents rapports de ce diocèse avec l'Italie et l'alliance d'Othon avec Byzance y avaient ravivé l'étude du grec. La semence qu'Éveraclus avait répandue, et qui, grâce à ses soins, avait prospéré, produisit les plus belles moissons, lorsque la Providence lui donna, dans la personne de Notker (971-1001), un successeur qui, sous le rapport de l'érudition et de la culture intellectuelle, n'eut pas d'égal à cette époque. Il appartenait à la célèbre et savante famille des Notker, qui, au dixième siècle, acquit une si grande réputation; il avait été prévôt et doyen de Saint-Gall et avait apporté son immense renom de savoir et de talent à Liége; ce fut l'âge d'or de ce diocèse. De tous côtés affluèrent des élèves, que Notker accueillait avec bonté. Liége devint une pépinière de maîtres excellents, qui portèrent la lumière de la science dans les provinces de France et d'Allemagne et jusque chez les Slavons. L'Allemagne compta bientôt sept évêques disciples de Notker. Ce fut sous sa direction que l'école de la cathédrale, à l'instar de celle du couvent de Saint-Gall, fut divisée en deux parties distinctes : la première, composée d'élèves internes, était destinée à ceux qui se vouaient à la vie monastique; la seconde, ne comprenant que des externes, était consacrée à ceux qui voulaient entrer dans le clergé séculier ou qui recherchaient simplement l'instruction. Notker enseignait la théologie aux uns, et en même temps consacrait ses soins à l'enseignement des jeunes laïques, qui avaient leur école particulière (*quibus alendis* SUA SEORSUM *erat disciplina*), et leur donnait les leçons qui convenaient à leur état.

L'école de la cathédrale de Liége continua après Notker à jouir d'une juste réputation, surtout grâce à Wazo, que Notker lui-même avait formé et qui se dévoua avec ardeur à l'instruction, tant en sa qualité de scolastique qu'en celle d'évêque. Wazo ne recevait ni présents ni honoraires; il disait à ses élèves : Ce que vous avez reçu gratuitement, donnez-le gratuitement, car donner est plus heureux et plus salutaire que prendre. — Il entretenait lui-même ses disciples, les habillait, les nourrissait, et leur permettait la fréquentation de son école tant qu'il leur plaisait d'y venir. Les élèves des pays étrangers étaient cependant soumis à un sévère examen avant d'être admis; il préférait de beaucoup ceux qui avaient de bonnes mœurs à ceux qui avaient du savoir. Lorsqu'il fut évêque, il continua à visiter fréquemment l'école, examinait lui-même les élèves, notamment sur Donat et Priscien, et les encourageait par ses récompenses. Le successeur de Wazo dans la direction de l'école fut Adelmann,

(1) Martène, *Ampl. Coll.*, IV, 1035.
(2) Miræus, *Cod. diplom.*, I, 653.

plus tard évêque de Brixen, célèbre poëte latin. Puis l'école fut redevable de services réels à Franco, de Cologne (1066-1088), fameux par ses connaissances mathématiques (il s'occupa de la quadrature du cercle) et par son érudition musicale (1). On lui attribua l'invention de la musique mesurée, dont il parla dans un traité spécial sur cet art.

Il était naturel que la grande renommée de l'école de Liége et de ses maîtres attirât de nombreux disciples et produisît des hommes influents dans l'État et l'Église; tels furent le Pape Étienne IX, et Gozechin, scolastique de l'école de Liége au milieu du onzième siècle, puis de celle de Mayence, où son savoir le fit comparer à Platon, sa piété à S. Léon.

L'école de Liége commença à déchoir au treizième siècle. Les dissensions civiles des deux siècles suivants, la guerre avec la France n'étaient pas propres à ramener une ère florissante. Cependant l'école de Liége dominait encore, au milieu du quatorzième siècle, les Pays-Bas, par un clergé aussi riche qu'instruit. Pétrarque le remarque spécialement dans sa troisième lettre à Jean Colonna (2), tout en disant, dans un autre endroit, qu'il ne put pas ramasser à Liége autant d'encre qu'il en fallait pour copier un manuscrit de Cicéron qu'il y avait trouvé; encore cette encre était-elle si vieille qu'elle était devenue jaune comme du safran (3).

Cf. *Historia insignis monasterii Sancti Laurentii Leodiensis*, Martène, *Amp. Coll.*, IV, 1034 sq.; Cranmer, *Histoire de l'éducation et de l'enseignement dans les Pays-Bas au moyen âge*, Stralsund, 1843, in-8°, p. 91 sq.

FLOSS.

(1) Mabill., *Ann.*, V, 196.
(2) *Opp.*, Basil., p. 575.
(3) *Rer. senil.*, XV, ep. 1, p. 048.

LIGHTFOOT (JEAN), chancelier de l'université de Cambridge et orientaliste, naquit en 1602 à Slock, dans le comté de Stafford, étudia à Cambridge, s'occupa spécialement de la lecture des rabbins pendant qu'il était vicaire de Cotton, continua avec un zèle infatigable, tout en prêchant et remplissant les fonctions de curé, l'étude des langues orientales, du Talmud et des rabbins, et ouvrit ainsi le premier à l'exégèse une mine fort riche et non encore exploitée.

Lightfoot fut en relations d'amitié avec les plus célèbres savants de son temps. En 1642 il fut nommé prédicateur de l'église de Saint-Barthélemy, à Londres, d'où il fut appelé à la réunion des théologiens de Westminster. Il désapprouvait l'enthousiasme sauvage de ses turbulents contemporains. Il mourut, le 6 décembre 1675, à Ély, où il était chanoine. Il parut plusieurs éditions de ses écrits, qui sont la plupart consacrés à l'étude de la Bible; la meilleure est celle d'Utrecht, 1699. Jean Strype y a ajouté un volume supplémentaire, Londres, 1700. Parmi les écrits de l'auteur le plus remarquable est : *Horæ Hebraicæ et Talmudicæ*, qui expliquent les livres du Nouveau Testament par le Talmud et les ouvrages des rabbins. Ses autres livres exposent, de même, les usages, les mœurs, les locutions des Juifs, tirés des travaux des rabbins et servant à l'intelligence de la Bible. Richard Simon n'a pas apprécié à leur juste valeur les œuvres de Lightfoot.

SCHRÖDL.

LIGUE CATHOLIQUE. *Voy.* GUERRE DE TRENTE-ANS.

LIGUE EN FRANCE. *Voyez* HUGUENOTS.

LIGUORI (S. ALPHONSE DE), fondateur de la congrégation des Rédemptoristes, naquit à Naples le 27 septembre 1696 et mourut le 1er août 1787. La vie

de S. Alphonse embrasse par conséquent presque un siècle entier, et peut-être une des plus tristes périodes que l'Église ait traversées depuis son origine. Non-seulement l'incrédulité et l'impiété entrèrent en lice ouverte contre l'Église, mais le bras séculier prêta partout son bras aux ennemis de l'Évangile pour renverser le Siége apostolique et arracher l'un après l'autre les membres du corps sacré de Jésus-Christ. A l'exception de la Société de Jésus et de quelques branches de l'ordre de Saint-Benoît, les corps religieux avaient généralement perdu l'esprit de leurs fondateurs, s'étaient relâchés de l'austérité primitive et étaient devenus infidèles à leurs règles. Plus d'un prince de l'Église, par sa vie sensuelle et mondaine, avait attiré les sévères jugements de Dieu, qui frappaient les fidèles.

S. Alphonse appartient, dans cette déplorable époque, aux rares et précieuses apparitions qui prouvent que l'Esprit-Saint envoie en tout temps ses élus maintenir la sainteté dans son Église et opposer son infaillible vérité à l'erreur et au mensonge.

Alphonse était le fils de parents nobles et pieux. Il dut les premières semences de sa piété à sa mère, qui sut, par ses exemples et l'éducation qu'elle lui donna, l'initier de bonne heure à la pratique de toutes les vertus. Plus tard elle confia son fils aux prêtres de l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri, sous la direction vigilante desquels Alphonse fit de tels progrès que, grâce à ses rares dispositions et à son ardeur, il fut en état de prendre le grade de docteur en droit dès l'âge de seize ans.

Il était destiné, d'après le vœu de ses parents, à embrasser la carrière du barreau, carrière qui devait lui ouvrir d'autant plus facilement l'accès des plus hautes dignités qu'à son savoir il joignait les avantages d'un nom illustre et de grandes alliances.

Tout semblait annoncer qu'Alphonse répondrait à l'ambition de son père, car, pour lui obéir, il s'appliquait à tous les exercices chevaleresques qui pouvaient rehausser les grâces naturelles de sa personne. En effet le jeune et brillant avocat attira bientôt tous les regards; son savoir, son talent lui valurent la confiance générale, en même temps que la pureté de ses mœurs le rendait un objet d'étonnement et de respect pour tous. Son père, s'abandonnant aux plus brillantes espérances, cherchait, parmi les familles les plus riches du royaume, une épouse digne d'Alphonse.

Mais Dieu *l'avait marqué pour de* plus hautes destinées. Il ne *l'appela* toutefois à son service qu'après l'y avoir préparé par de sensibles humiliations. Alphonse était occupé d'un procès très-important qui, dans la prévision d'une heureuse issue, lui avait déjà valu une foule de félicitations. Il ne s'était épargné aucune peine; il avait déployé toute son éloquence; mais une grave négligence qu'il commit renversa tout l'échafaudage de ses preuves au moment où il croyait la victoire assurée. L'aveu de son erreur fut la dernière parole qu'il prononça au barreau; car, après avoir vaincu la vive résistance de son père, qui se trouvait cruellement déçu, il embrassa, en 1725, l'état ecclésiastique, et bientôt après il devint missionnaire dans la congrégation de la Propagande, de Naples.

Avant tout Alphonse s'occupa des pauvres et des classes abandonnées, et peu de cœurs résistaient à son éloquence et encore moins à sa douceur. Il s'acquitta pendant plusieurs années de ces bonnes œuvres, jusqu'au moment où de plus hautes inspirations lui firent prendre la résolution de fonder une société religieuse.

Ce fut en 1732 qu'après avoir vaincu les plus grands obstacles il fonda, à

Scala, avec douze prêtres disposés comme lui, la société du très-saint Rédempteur, dont le but principal devait être le *service des âmes les plus pauvres et les plus délaissées*. Trois ans après il fonda une seconde maison à Cionani, dans le diocèse de Salerne.

La règle de la nouvelle congrégation, qu'Alphonse avait élaborée avec le concours des hommes les plus éclairés, fut approuvée, en 1759, par le Pape Benoît XIV. Alphonse fut confirmé en sa qualité de supérieur général à vie; mais dès 1762, et malgré sa résistance et ses prières, Clément XIII l'éleva au siége épiscopal de Sainte-Agathe des Goths. Un chapitre général de sa congrégation déclara à l'unanimité qu'il n'élirait pas de nouveau supérieur général; qu'Alphonse, quoique évêque, pouvait rester uni à des frères qui lui étaient tendrement attachés et respectueusement dévoués; qu'il serait prié de nommer un vicaire général qui dirigerait la congrégation en son nom. Ces résolutions furent approuvées par le Saint-Siége et adoucirent pour S. Liguori la douleur de la séparation.

Le nouvel évêque sut allier, dès son entrée en fonctions, le zèle de S. Charles Borromée à la douceur de S. François de Sales, et continua, malgré les durs travaux de son actif épiscopat, la vie pauvre, pénitente et sévère, qu'il avait menée étant simple religieux. Comme le grand Apôtre, il n'avait qu'une pensée, se faire tout à tous. Il devint le missionnaire de tout son diocèse, qu'il parcourait tous les deux ans pour en reconnaître par lui-même les besoins et y porter remède.

Sa principale attention se dirigea sur l'éducation du clergé; il avait recours à toutes les ressources de la tendresse paternelle pour ramener ceux qui s'égaraient, relever ceux qui tombaient, en même temps qu'il se montrait d'une inflexible sévérité quand on négligeait ses prières et ses avis. Bientôt une vie d'abnégation, de sacrifices et d'austérités perpétuelles, affaiblit tellement sa santé, d'ailleurs peu robuste, que, durant les dix-sept dernières années de sa vie, sa tête se courba complétement sur sa poitrine par une déviation des vertèbres du cou, et, malgré cette position pénible et les douleurs qu'elle lui causait, il ne cessa pas un instant de remplir scrupuleusement tous les devoirs de son ministère. Aussi, lorsque l'infirme vieillard montait en chaire, sa présence faisait plus d'effet que sa parole, toujours ardente et ferme comme par le passé. Toutefois la crainte croissante qu'il éprouva de n'être plus au niveau de ses devoirs lui fit demander avec instance au Pape, et longtemps inutilement, de le décharger de ses fonctions. Enfin, en 1775, le Pape consentit à recevoir sa démission.

Alphonse avait été évêque pendant treize ans. Il quitta son diocèse aussi pauvre qu'il y était arrivé, et alla passer ses derniers jours dans le sein de sa congrégation, à Nocéra de Pagani. Tant qu'il put marcher, il profita de toutes les occasions pour travailler au salut des âmes, et, lorsqu'il ne put plus quitter son lit de douleur, il chercha à contribuer à la gloire de Dieu par les travaux de son esprit et de sa plume.

On a peine à comprendre comment, au milieu de ses occupations de missionnaire et d'évêque, au milieu de ses atroces douleurs, il trouva le temps et la force de composer tous ses ouvrages. On sait qu'il n'y a pas de saint, dans les temps modernes, dont les écrits soient aussi généralement répandus que ceux de S. Alphonse; leur simplicité, leur profondeur, leur solidité les rendent également utiles aux savants et aux ignorants. Quiconque s'éveille à la vie religieuse, quiconque

veut sérieusement puiser à la source des grâces de l'Église, rencontre dans les livres de S. Alphonse le guide qu'il cherche. Prêtres et laïques y trouvent la lumière dont ils ont besoin. Le secret de cette grâce spéciale des écrits de S. Alphonse réside dans les sujets mêmes qu'il traite avec une prédilection marquée et une profondeur spéciale : ce sont le mystère du très-saint Sacrement de l'autel et le culte de la très-sainte et immaculée Vierge Marie. C'est par là qu'Alphonse est devenu le saint d'un siècle rationaliste par excellence ; car nul autre mystère de l'Église ne garantit aussi sûrement le Chrétien contre les atteintes de l'incrédulité et des erreurs du temps que celui du Christ eucharistique. Celui qui s'agenouille sincèrement devant l'autel et adore en vérité le Dieu caché dans son auguste sacrement, celui-là n'est plus guère accessible aux influences superficielles du rationalisme, et quiconque honore sérieusement la virginale Mère de Dieu est à l'abri de l'orgueil et de la sensualité. C'est pourquoi S. Alphonse s'attacha pendant toute sa vie à gagner les cœurs au Saint-Sacrement et au culte de la sainte Vierge, et à découvrir aux âmes faibles et égarées la plénitude de vie et l'immortelle beauté qui sont cachées dans ces trésors de l'Église. L'enthousiasme qui animait son cœur se répandait dans les paroles tendres, ardentes et persuasives de ses discours, et jusque dans les pages les plus simples de ses écrits. S. Alphonse fut canonisé en 1839 par le Pape Grégoire XVI. L'histoire de sa congrégation se trouve dans l'article suivant.

LIGUORIENS OU RÉDEMPTORISTES. Les missions appartiennent aux nombreux moyens que les évêques italiens employèrent, au dix-huitième siècle, pour renouveler et raviver la vie religieuse parmi leurs ouailles.

Aux congrégations qui s'étaient jusqu'alors vouées à ces missions se joignit celle des Rédemptoristes ou des Liguoriens, ainsi appelés du nom de leur fondateur, S. Alphonse-Marie de Liguori (1).

Alphonse de Liguori, après avoir reçu, le 23 septembre 1724, la tonsure, et, en 1725, la prêtrise, entra dans l'institut des missions de la Propagande de Naples, et, à la demande de l'archevêque, prit part aux retraites prêchées par le clergé de la ville. Quelque temps après il se rendit, pour rétablir sa santé, dans les diocèses d'Amalfi et de Scala. Là, secondé par quelques confrères, il s'occupa surtout d'instruire les gens de la campagne et les pâtres. Les fruits de ces prédications apostoliques le satisfirent au point qu'il résolut de fonder une congrégation de missionnaires qui l'aideraient à convertir les pauvres et les âmes abandonnées. En effet il établit dans ce but, le 8 novembre 1732, à Scala, dans le district de Bénévent, la congrégation du très-saint Rédempteur (*Redemptoris*, d'où les *Rédemptoristes*), auxquels il donna à peu près la règle des Lazaristes de S. Vincent de Paul (2). Cependant ce ne fut pas sans obstacle qu'il parvint à consolider son œuvre, qui trouva des adversaires parmi les évêques eux-mêmes. Quant à l'archevêque de Naples, il approuva et autorisa l'entreprise. Liguori ne compta d'abord qu'un petit nombre de coopérateurs ; mais leur conduite et leur prédication furent si édifiantes, que le personnel de la congrégation augmenta rapidement. Outre les vœux simples de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, qu'ils faisaient, ils s'engageaient à n'accepter, en dehors de la congrégation, aucune dignité, aucune charge, aucun bénéfice, à moins que le Pape lui-même,

(1) *Voy.* l'article précédent.

(2) *Voir* la constitution et le texte dans le *Journal de Sion*, 1842, janvier, n° 7.

ou le supérieur général, ne l'ordonnât expressément, et à demeurer jusqu'à leur mort dans la congrégation, ce dont toutefois le Pape et le supérieur général pouvaient également les dispenser. Le 21 juillet 1742 les premiers Rédemptoristes firent leurs vœux, et bientôt après le fondateur fut élu supérieur général de la congrégation. Benoît XIV la confirma par un bref du 25 février 1749, lui accorda de nombreux priviléges et engagea les membres à se nommer *Rédemptoristes*, pour se distinguer des chanoines du très-saint Rédempteur. La nouvelle société se répandit promptement dans le royaume de Naples, en Sicile et dans les États de l'Église. Alphonse de Liguori, nommé par le Pape Clément XIII, en 1762, évêque de Ste-Agathe des Goths, dans le royaume de Naples, conserva néanmoins la surveillance suprême de sa famille spirituelle, avec l'assistance d'un vicaire général. En 1775 il obtint l'autorisation de déposer la mitre, à cause de sa santé délabrée. Il se retira à Nocéra, dans une maison de sa société.

Il eut le chagrin, à un âge très-avancé, de voir le schisme troubler sa congrégation.

Le gouvernement de Naples, infecté des doctrines nouvelles qui avaient prévalu en France, avait l'intention d'annuler toutes les congrégations religieuses. Les Rédemptoristes, ayant sollicité l'approbation du gouvernement, ne purent l'obtenir qu'en introduisant de notables changements dans la règle, changements qui, désapprouvés par le Pape, le déterminèrent à exclure de la congrégation qu'il avait autorisée les Rédemptoristes de Naples. Ce ne fut qu'à la suite d'un édit du 29 octobre 1790 que l'union fut rétablie; mais Liguori n'en fut pas témoin, étant mort le 1er août 1787, à l'âge de quatre-vingt-onze ans. Le 4 mai 1796 Pie VI le déclara vénérable, et le 6 septembre 1816 le Pape Pie VII annonça la béatification, dont la cérémonie eut lieu à Saint-Pierre le 15 septembre; enfin Grégoire XVI le canonisa en 1839. Les écrits du saint évêque parurent dans une édition complète, en 16 vol. in-8° et in-12, à Paris, 1835. Sa vie fut écrite par Giatini, *Vita del B. Alfonsi Liguori*, Rome, 1815; Jeancard, *Vie du B. Alphonse de Liguori*, Cono, 1829. Quant à la béatification, on peut voir: *Béatification de S. Alphonse-Marie de Liguori, renfermant le programme de la fête, la bulle de canonisation et onze discours*, Vienne, 1842.

C'est ainsi que la congrégation des Rédemptoristes se propagea en Italie. Elle fut répandue en Pologne, en Allemagne et en Suisse, par le Père Clément-Marie Hoffbauer.

Ce Rédemptoriste allemand naquit le 26 décembre 1751 à Tasswitz, en Moravie, de parents pauvres et honnêtes. Son père étant mort de très-bonne heure, sa mère le conduisit devant un crucifix et lui dit: « Voici désormais celui qui sera ton père; tâche de marcher dans la voie qui lui est agréable. » L'enfant se montra en effet pieux et appliqué; il conçut de bonne heure le projet de se vouer à l'état ecclésiastique; mais, comme sa mère n'avait pas les moyens de le faire étudier, il se rendit à l'âge de seize ans (1767) à Znaïm, petite ville de Moravie, et y apprit l'état de boulanger. Lorsqu'il eut terminé son apprentissage, il travailla pendant quelque temps dans la boulangerie du couvent des Prémontrés. Le prélat fut instruit du désir que le pauvre ouvrier avait d'étudier, le prit à son service et lui fit apprendre le latin dans l'école du couvent. Mais alors le jeune Hoffbauer se sentit entraîné vers la vie solitaire; il abandonna le couvent, se rendit au pèlerinage de Muhlfrauen, situé à une lieue de Znaïm, et demanda l'autorisation de s'y construire un ermi-

tage, mais il fut refusé. Après avoir édifié pendant trois ans la population des environs par ses exemples et ses pieuses exhortations, il se rendit à Vienne et s'y remit à travailler de son état. Mais son esprit demeura inquiet comme à Znaïm; il se sentit poussé du désir de faire un pèlerinage à Rome, économisa avec un de ses amis le salaire de son travail pendant plusieurs mois, et finit par entreprendre son voyage; puis, à son retour, il se remit à travailler chez les boulangers.

Cependant le besoin de quitter le monde s'empara de plus en plus de l'esprit de Hoffbauer. Il fit un second voyage à Rome avec le même compagnon, pensant s'établir comme ermite dans les États de l'Église, et il obtint de l'évêque de Tivoli, qui devint le Pape Pie VII, l'autorisation de se fixer dans son diocèse. Alors il supplia ardemment Dieu de l'éclairer dans le choix d'un état, se sentit de plus en plus attiré au sacerdoce, et, au bout de six mois, retourna à Vienne pour y reprendre ses études, grâce aux secours que lui fournit une pieuse veuve. Il passait d'ordinaire le temps des vacances dans son ermitage de Tivoli. Pendant qu'il étudiait à Vienne, il fit la connaissance d'un pauvre et pieux jeune homme, nommé *Jean-Thaddée Hibel*, qui devint son ami le plus intime et avec lequel il acheva ses études. Sa philosophie terminée, il alla une troisième fois avec son nouvel ami à Rome. La première église qu'ils visitèrent ensemble fut celle des Rédemptoristes. Hoffbauer fut tellement frappé de la piété des religieux qu'il demanda à parler au supérieur de la maison. On lui montra l'établissement dans tous ses détails, ainsi qu'à son ami, et tout à coup, sans y être provoqué, le recteur leur demanda, quoiqu'ils fussent étrangers, s'ils voulaient entrer dans la congrégation. Hoffbauer, quoique déjà âgé de trente-deux ans, s'inscrivit immédiatement comme novice; Hibel resta indécis, mais fut cependant, quelque temps après (1783), reçu avec son ami au noviciat de Frosinone. Alphonse de Liguori lui-même conçut l'espoir que cette admission servirait à répandre son institution en Allemagne, ce qui lui parut d'autant plus précieux que ce pays avait perdu ses antiques et utiles missionnaires depuis la suppression de la Compagnie de Jésus. En effet, à peine Hoffbauer fut-il ordonné prêtre qu'il fut occupé de la pensée de fonder à Vienne une maison de Rédemptoristes. En 1785, du vivant de Liguori, Hoffbauer partit, en qualité de supérieur, avec Hibel, ordonné également prêtre, pour Vienne, afin de réaliser le plan qu'il avait conçu. Mais le moment était défavorable; Joseph II venait de restreindre le nombre des couvents, d'interdire les rapports des monastères autrichiens avec les supérieurs étrangers. Hoffbauer se rendit avec Hibel et un frère lai à Varsovie, et là il obtint, par l'intermédiaire du nonce, une maison et l'église de Saint-Bennon, ce qui leur fit donner à Varsovie le nom de Bennonites. Leur extrême pénurie ne leur fit pas perdre courage, et leur zèle fut couronné de succès. Ils commencèrent par prêcher dans les rues, jusqu'au moment où le gouvernement le leur interdit; alors ils prononcèrent tous les dimanches et fêtes, dans leur église, deux sermons pour les Polonais, deux pour les Allemands; plus tard ils ajoutèrent un sermon pour les Français. Leur confessional fut bientôt assiégé, et dès 1796 le nombre des communiants s'éleva à dix-neuf mille dans leur église.

Le Pape Pie VI, voulant les encourager dans leurs travaux, leur alloua sur la caisse de la Propagande un revenu annuel de 100 scudi. Au bout de huit ans un grand nombre de jeunes Polo-

nais se présentèrent pour entrer dans la congrégation.

En 1794 les PP. Rédemptoristes furent appelés à Mittau, en Courlande, obtinrent à Varsovie une seconde église et une nouvelle maison, dans laquelle, en 1799, ils comptaient vingt-cinq religieux, jouissant de l'estime des honnêtes gens et supportant avec une patience apostolique les persécutions des méchants. La renommée des leur pieux succès se répandit rapidement, et Hoffbauer reçut du nonce du Pape en Suisse l'invitation de fonder un collége de Rédemptoristes à Constance. Le prévôt du chapitre de Lindau lui offrit une maison, et l'évêque de Saint-Pölten demanda des Pères pour diriger la retraite des prêtres de son diocèse et pour préparer les vicaires ruraux, plan qui ne put toutefois se réaliser, vu le joug légal qui pesait sur l'Église en Autriche. En 1792 Hoffbauer fut nommé vicaire général de la congrégation en deçà des Alpes. En 1803 il fonda, dans les domaines du prince de Schwartzenberg, aux confins de la Suisse, tout près du village de Jestetten, sur le mont Tabor, la première résidence des Rédemptoristes en Allemagne. En 1804 les Pères furent chargés de l'église du pèlerinage de Tryberg dans la forêt Noire; mais il s'éleva une telle hostilité contre ces deux modestes établissements que Hoffbauer résolut de les abolir et d'en fonder un autre en place à Babenhausen, où le peuple les accueillit avec joie, mais où ils furent également poursuivis par leurs ennemis ordinaires; on fut obligé de faire une enquête judiciaire, qui fit éclater toute l'innocence des Pères. Mais on avait découvert qu'ils n'étaient que des Jésuites déguisés, et cela suffit pour les perdre dans l'opinion publique.

En 1806 Hoffbauer retourna à Varsovie. L'Allemagne continuait à être un terrain ingrat pour les Rédemptoristes. Les Pères quittèrent Tabor, Tryberg et Babenhausen, pour échapper à la persécution, et se retirèrent en Suisse. A peine établis à Coire, où on les avait favorablement accueillis, ils en furent chassés par la calomnie. Ils se rendirent dans le Valais, obtinrent une maison à Vispach, et furent encore une fois obligés de se retirer devant l'agitation de la guerre.

Leur sort allait aussi tristement se modifier en Pologne. Lorsqu'en 1807 Napoléon y établit un nouveau gouvernement, une enquête fut ouverte contre les Rédemptoristes; on saisit leurs papiers, et l'autorité déclara que la congrégation, n'étant pas autorisée, devait se dissoudre immédiatement; l'arrêt fut exécuté militairement; les Pères furent entassés dans un chariot couvert et conduits dans la forteresse de Küstrin, où ils furent très-durement traités pendant un mois. Au bout de ce temps on les relâcha deux à deux et on les renvoya dans leur patrie. Hoffbauer était accompagné par un clerc nommé Martin Stark. Il se rendit à Vienne. L'archevêque, Sigismond, comte de Hohenwart, le reçut avec une bienveillance toute paternelle. L'intervention du conseiller aulique baron de Penkler lui fit obtenir un petit logement dans les bâtiments de l'église nationale italienne. Il se mit d'abord à dire la messe dans l'église de *Mariahilf*, et bientôt sa piété lui valut le respect général.

En 1809 il fut chargé de la cure de l'église italienne; il y fit sentir comme partout les effets salutaires de sa présence. Enfin un rayon d'espérance sembla lui promettre la restauration de sa congrégation dans Vienne. La famille Klinkowström, qui s'était convertie au Catholicisme par son entremise, ouvrit l'avis d'acheter une maison pour y rétablir les Rédemptoristes. Ce fut un protestant qui fournit l'argent néces-

saire ; on fit l'acquisition projetée dans un faubourg, on y fonda un établissement d'éducation qui se maintint jusqu'au rappel des Jésuites en Autriche. En 1813 Hoffbauer fut nommé confesseur des Ursulines, et leur église servit bientôt de station aux missionnaires. L'influence de Hoffbauer devint immense, ses partisans se multiplièrent de jour en jour parmi les laïques comme dans le clergé ; il semblait le père spirituel de tous ceux qui fréquentaient l'église des Ursulines. En 1815 il envoya quelques-uns de ses prêtres à Bukarest, en Valachie. Il eut la consolation de voir les Pères Rédemptoristes dispersés en Suisse obtenir une résidence à Valsainte, d'où plus tard, à cause de la rigueur du climat, elle fut transférée à Fribourg. Cependant la foule de gens qui entraient chez Hoffbauer éveilla l'attention de la police ; elle finit par découvrir qu'il appartenait à une congrégation étrangère, et que, contrairement à la loi, il était en relation avec un supérieur général résidant hors de l'empire. On ordonna une enquête, qui ne put mettre aucun délit à sa charge. Toutefois la commission lui intima l'ordre de quitter l'Autriche.

Il avait résolu de partir pour l'Amérique; mais l'archevêque intercéda auprès de l'empereur en faveur du saint prêtre, qui était gravement malade, et l'empereur, qui entendait parler de tous côtés de cet homme apostolique, résolut de lui faire sentir les effets de sa bienveillance. De grands personnages se mirent en avant et s'efforcèrent d'obtenir pour Hoffbauer l'autorisation d'établir sa congrégation en Autriche. Le 29 octobre 1819 Hoffbauer adressa un Mémoire à l'empereur, avec une traduction allemande de sa règle, et le 22 avril 1820 l'empereur autorisa la fondation d'un collége de Rédemptoristes. Mais le pieux missionnaire était mort le 15 mars 1820 (1). Le 23 décembre 1820 on fit don à la congrégation, d'après les ordres de l'empereur, de l'église de Mariastiegen, à Vienne, et d'une maison contiguë à l'église, et en automne 1826 on leur donna une seconde maison à Frohnleithen, dans la basse Styrie. Depuis lors les Pères Rédemptoristes, malgré les hostilités auxquelles ils ne cessaient d'être en butte, exerçaient activement leur ministère, lorsqu'en 1848, au mois de mars, les étudiants et la populace les chassèrent de Vienne (2).

La première résidence des Rédemptoristes en France fut le Bischenberg, pèlerinage célèbre, situé à 4 lieues de Strasbourg. La révolution de Juillet les y troubla un moment, mais ils revinrent bientôt après, et depuis lors ils y demeurèrent et établirent plusieurs maisons en France.

La maison-mère, siége du supérieur général, est toujours Nocéra de Pagani, dans le royaume de Naples. On peut encore citer, parmi les maisons des Rédemptoristes, Altötting, dans le diocèse de Passau ; Falmouth, en Angleterre; Baltimore, Philadelphie, Pittsbourg, New-York, Rochester, Albany, Buffalo et Monroé, en Amérique.

S. Alphonse avait aussi fondé une maison de religieuses Rédemptoristes, en 1732, à Scala ; elles avaient des résidences à Vienne, à Stein ; elles partagèrent le sort de la congrégation, en Autriche, en 1848. Elles ont une maison à Bruges, en Belgique.

Cf. P. Charles de S. Aloyse, *Statistique*, p. 596 ; Henrion-Fehr, *Histoire des Ordres monastiques*, t. II, p. 224 ; Salzbacher, *Voyage dans l'Amérique du Nord*, Vienne, 1845, p. 343.

FEHR.

(1) Cf. Frédéric Pœsl, *Hoffbauer, Rédemptoriste allemand*, Ratisbonne, 1844.

(2) Voir *Feuilles histor. et polit.*, t. XXII, cah. 5, 6, 7.

LILIENFELD, *Campililium*, bourg de la basse Autriche, sur le Traisée, doit son origine à l'abbaye cistercienne de Lilienfeld, qui est dans le voisinage. Cette abbaye, voisine elle-même des célèbres couvents de Melk et de Klosterneubourg, fut fondée en 1202 par Léopold le Glorieux, margrave d'Autriche, et peuplée de religieux du monastère de Heiligen-Kreuz. L'abbaye devint, avec le temps, fort riche. Les abbés de Lilienfeld eurent souvent une puissante influence dans la monarchie; tel fut, par exemple, Cornélius, conseiller de l'archiduc-évêque Léopold, au moment où, en 1642, Torstenson (1) dirigea son expédition contre Vienne. Plus tard, lorsque les Turcs menacèrent l'empire, Matthieu Kahlweis, abbé de Lilienfeld, convertit le couvent en une forteresse, et contribua par là efficacement au salut de la haute Styrie. A peu près cent ans plus tard Lilienfeld allait succomber aux funestes mesures de Joseph II, lorsque, en 1790, un des premiers décrets de l'empereur Léopold II fut de révoquer la sentence de Joseph II. Malheureusement cet arrêt avait reçu un commencement d'exécution : on avait enlevé tout ce que le couvent renfermait de précieux; les manuscrits les plus importants et les archives avaient été transportés à Vienne, les livres avaient été dispersés. Hurter (2) dépeint avec tristesse et vérité l'ardeur de pillage et de destruction des autorités de cette époque *éclairée*, qui procédaient, au nom des lumières, à la destruction d'une foule de foyers scientifiques, d'antiques et d'inappréciables bibliothèques. « On dispersa les collections du savant Hanthaler; on vendit, comme on l'aurait fait de vieilles casseroles de cuivre, les planches appartenant à son bel ouvrage : *Fasti Campililienses;* on put retrouver alors, dans tous les coins de la ville, chez les bouquinistes et les épiciers, les vieux protocoles, les antiques documents, les ouvrages les plus rares, réduits à l'état de cornets de poivre. Les vieux sceaux en or et en argent apposés aux pièces authentiques ne valurent plus que le prix du métal; des monuments historiques uniques en leur genre, des pierres tombales, servirent de pavés. Pour arracher à ce triste sort les sculptures de la tombe du vieux Salm, le sauveur de Vienne durant le siége de Soliman II (1), on fut obligé de les emporter en Moravie. Alors disparut jusqu'aux moindres traces le monument en marbre de Blanche, femme de l'archiduc Rodolphe et sœur de Philippe le Bel, un des plus riches échantillons de l'ancien art germanique; alors les statues uniques de Rodolphe, fondateur de la grandeur de la maison de Habsbourg et de sa femme, échurent en partage à un maçon, qui les mit en pièces pour en faire des moellons; la cathédrale de Saint-Étienne fut dépouillée d'une foule de souvenirs des grands hommes des temps passés, etc. »

Lilienfeld conserva toutefois ses domaines, consistant en forêts, en chasses, en hôtelleries situées dans les Alpes; mais le couvent demeura pauvre de livres et de manuscrits.

En 1810 un incendie ravagea les bâtiments du couvent; ils furent restaurés d'une manière somptueuse. L'église, une des plus belles de l'empire, qui renferme des tableaux de Legrand, de Kremser-Schmied et de Schnorr, fut heureusement préservée du feu. Hurter trouva, dans les cabinets de Lilienfeld, une intéressante collection de tous les

(1) Né en 1595, † en 1654, commandait l'armée suédoise en 1642, envahit la Bohême et la Moravie, et battit les Impériaux à Jankowitz.

(2) *Course à Vienne et à Presbourg*, t. II, p. 299.

(1) 1529.

articles en fer qui se fabriquaient dans la manufacture du bourg.

HÆGÉLÉ.

LILIENTHAL (THÉODORE-CHRISTOPHE), professeur de théologie à Königsberg, naquit en 1717 et occupa une place glorieuse parmi les apologistes du dix-huitième siècle. Le déisme et le naturalisme faisaient alors de rapides progrès et s'en prenaient violemment à tous les documents de l'histoire biblique. Lilienthal opposa à ces agressions un ouvrage intitulé : *Vérité de la Révélation divine défendue contre ses ennemis*, 1750-1782, 16 vol. Lilienthal entre dans tout le détail des objections faites par les déistes anglais au texte de l'Ancien et du Nouveau Testament, et les réfute avec beaucoup de savoir, d'érudition et de jugement.

On ne peut nier que cette longue apologie ne renferme beaucoup de choses inutiles et peu solides ; mais elle conserve toutefois son prix en ce qu'elle nous prouve que les ennemis actuels de la doctrine positive de l'Église ne font que réchauffer les arguments usés de leurs devanciers.

Lilienthal publia en outre une foule de dissertations et d'articles de journaux.

Cf. *Hist. de l'Église depuis la réforme*, par Schröckh, t. VI, p. 291 ; *Biographie universelle*, tome XXIV, p. 495 ; Tholuck, *Mélanges*, t. Ier, p. 363.

LIMBES. On nomme ainsi le séjour des âmes qui ne sont pas rachetées par Notre-Seigneur Jésus-Christ, sans qu'il y ait de leur faute. On distingue les limbes des pères, *limbus patrum*, et ceux des enfants, *limbus infantium*. Dans les premières se trouvaient ceux qui étaient historiquement en dehors de la Rédemption, étant morts avant la venue de Jésus-Christ, par conséquent avant que le ciel fût ouvert. Lorsque la grande réconciliation fut accomplie sur le Golgotha, et que le mur de séparation élevé entre Dieu et l'homme fut tombé, le ciel, rendu accessible par le Vainqueur du péché et de la mort, s'ouvrit aux acclamations joyeuses des esprits célestes.

Ceux qui habitent les limbes des enfants sont ceux auxquels le fait de la Rédemption historiquement accomplie n'a pu s'appliquer, parce qu'ils sont morts sans le baptême de l'eau ou du sang, et qu'ils n'ont point atteint l'âge où ils auraient pu avoir le baptême de désir. Les âmes des enfants morts sans baptême ne se trouvent pas dans l'enfer proprement dit, mais aux confins, aux limites de l'enfer, dans les limbes.

Voyez ENFER.

FUCHS.

LIMBORCH (PHILIPPE VAN), né à Amsterdam le 19 juin 1633, pasteur de cette ville depuis 1688, devint professeur au séminaire des Remontrants, double fonction qu'il remplit jusqu'à sa mort, le 30 avril 1712. On a de lui, entre autres ouvrages :

1. *Præst. ac erudit. virorum epistolæ eccles. et theologicæ*, Amstelodami, 1660, 1684, 1704, in-fol., renfermant surtout des lettres d'Arminius, de Uitenbogart, Vossius, Grotius, Épiscopius.

2. *Theologia Christiana, ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianæ unice directa*, Amstelodami, 1686, in-4°; 1730, in-fol., exposition du système des Arminiens.

3. *De Veritate religionis Christianæ amica collatio cum erudito Judæo*, Gouda, 1687, in-4°.

4. *Historia Inquisitionis*, Amstelodami, 1692.

5. *Commentaire des Actes des Apôtres, des Épîtres aux Romains, aux Hébreux*, 1711.

Limborch a de plus publié une édition des écrits d'Épiscopius et d'autres Remontrants.

LIMBOURG. Ce diocèse comprend les Catholiques du duché de Nassau et de la ville libre de Francfort-sur-le-Mein. Il fut fondé par la bulle du Pape, du 16 août 1821, *Provida solersque*. C'est un des trois évêchés de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, soumis à la juridiction de l'archevêque de Fribourg en Brisgau, avec les évêchés de Mayence, Rottenbourg et Fulde. La bulle citée dit au sujet de Limbourg : « Nous décrétons que Limbourg-sur-la-Lahn, situé dans la contrée fertile et centrale du duché de Nassau, comptant deux mille sept cents habitants, sera érigé en ville épiscopale, et l'église de Saint-George, qui s'y trouve, en cathédrale. »

Le chapitre se compose d'un doyen et de cinq chanoines, assistés, pour le ministère pastoral, de deux vicaires de la cathédrale. Le diocèse devait recevoir une dotation en biens-fonds d'un revenu de 21,600 florins, destinés :

A l'évêque	6,000 fl.
Au doyen du chapitre	2,400 »
Au premier chanoine qui est en même temps curé de Limbourg	1,800 »
Au second chanoine	1,800 »
Au troisième, qui est curé de Dietkirchen	1,800 »
Au quatrième, curé d'Elsville	2,300 »
Au cinquième, curé de Francfort, qui touche les émoluments de la cure	2,300 »
Au séminaire	1,500 »
Au secrétariat et à l'administration du diocèse	2,130 »

La bulle du 11 avril 1827, *Ad Dominici gregis*, renferme des dispositions plus détaillées sur le mode d'élection des évêques et des autres dignitaires de la province ecclésiastique.

Une statistique de 1843 donne les chiffres suivants pour le duché de Nassau :

Catholiques	184,282
Protestants	215,632
Mennonites	160
Juifs	6,630

On comptait à Francfort :

Habitants protestants et Juifs	59,024
Catholiques	6,500
Total	65,524

D'après l'almanach généalogique de 1849 le duché de Nassau comptait :

Catholiques	188,466
Protestants	218,894
Mennonites	151
Juifs	6,788
Total	414,299

Suivant les états du 1er juillet 1850 le diocèse de Limbourg avait, dans Nassau, quinze décanats, savoir :

1. Braubach	avec	7	cures.
2. Eltville	»	11	»
3. Hadamar	»	11	»
4. Hœchst	»	10	»
5. Idstein	»	9	»
6. Kœnigstein	»	12	»
7. Langenschwalbach	»	9	»
8. Limbourg	»	12	»
9. Meudt	»	10	»
10. Montabaur	»	11	»
11. Rennerod	»	6	»
12. Rudesheim	»	11	»
13. Selters	»	9	»
14. Usingen	»	7	»
15. Wiesbaden	»	8	»

A Francfort la paroisse de la cathédrale ou de Saint-Barthélemy est administrée par le curé de la ville, conseiller ecclésiastique et chanoine de la cathédrale de Limbourg, assisté de trois vicaires.

L'église Notre-Dame (*Liebfrauenkirche*) a un directeur et deux chapelains ; celle de Saint-Léonard de même, plus un chapelain auxiliaire ; enfin l'église du faubourg de Sachsenhausen a un curé et un vicaire.

Il n'y a pas de congrégations religieuses dans le diocèse. L'évêque est parvenu à grand'peine à placer deux Rédemptoristes au pèlerinage de Bornhofen, dans la paroisse de Lamp. L'évêque actuel est Mgr Pierre-Joseph Blum, né à Geisenheim le 18 avril

1808, prêtre depuis 1832, élu et institué évêque en 1842 (1).

Cf. les bulles citées, imprimées dans Phillips, *Droit ecclésiastique*, t. III, p. 1850, au supplém.; *Annuaire des affaires de l'Église cathol.*; Brühl, *Statistique de l'Église catholique*, ann. 1850.

GAMS.

LIN (S.), Pape. Les divers essais faits pour mettre de l'ordre dans la série et les dates du règne des premiers Papes sont énumérés dans les articles ANACLET, CLÉMENT I et CLET. Quant à S. Lin, s'il n'est pas certain, il est du moins vraisemblable que, comme le dit le Bréviaire romain, il gouverna le premier l'Église après S. Pierre, *primus post Petrum gubernavit Ecclesiam*, soit que, du vivant de l'Apôtre, il ait dirigé l'Église comme vicaire de S. Pierre, soit qu'il ne devînt Pape qu'après la mort de l'Apôtre, soit que, comme l'admet Stilting (2), d'après le Catalogue de Libère, il ait été dans le commencement vicaire de S. Pierre, et, après sa mort, pendant deux ans réellement Pape. On peut évaluer avec assez de certitude la durée de son pontificat à onze ans environ. D'après un ancien catalogue des Papes, il était originaire d'Étrurie, fils d'un certain Herculanus; de Volterra, en Étrurie, dit le Bréviaire romain. Suivant des données postérieures, il fut, à l'âge de vingt-deux ans, envoyé par son père à Rome pour achever ses études; il fut converti par S. Pierre, ordonné évêque à cause de sa foi et de son éloquence, et nommé vicaire de l'Apôtre. Le même catalogue raconte qu'il défendit aux femmes de paraître dans l'église sans voile. Il guérit des possédés, dit le Bréviaire, ressuscita des morts, et fut décapité à l'instigation de Saturnin, personnage consulaire, dont il avait guéri la fille possédée du démon; enfin il fut enseveli sur le Vatican, à côté du prince des Apôtres.

La tradition et l'insertion de son nom dans le canon de la messe attestent qu'il mourut martyr. Les objections soulevées par Tillemont (1) ne sont pas soutenables et ont été réfutées par Stilting (2). Le Martyrologe romain donne le 23 septembre comme le jour de sa mort, *dies natalis*; d'autres (que suit le Bréviaire de Cologne), le 26 novembre ou le 7 octobre; les Grecs, le 5 novembre. On attribue à S. Lin une histoire de S. Pierre, notamment celle de sa lutte avec Simon le Mage. Les actes du martyre des apôtres S. Pierre et S. Paul, qui sont imprimés dans la *Biblioth. PP.*, Paris, 1644, t. VII, ne sont certainement pas de lui (3), et, comme le présume Bellarmin (4), ont été substitués aux actes authentiques. S. Irénée (5) dit déjà que Lin, Pape, est le Lin dont parle S. Paul dans sa seconde lettre à Timothée, 4, 21.

REUSCH.

LINDANUS (GUILLAUME-DAMASE), né à Dordrecht en 1525, fut professeur d'exégèse à Louvain et à Dillingen, puis doyen à La Haye et inquisiteur de la foi en Hollande et en Frise. Il combattit avec ardeur, par son enseignement et ses écrits, les hérétiques de son temps, et eut beaucoup à en souffrir, surtout après que Philippe II, roi d'Espagne, qui estimait fort son courage et son dévouement, l'eut nommé évêque du diocèse de Ruremonde, qu'il venait de créer; car c'était précisément la création de nouveaux évêchés qui avait exaspéré la fureur des hérétiques. Lin-

(1) Voir *Feuilles hist.-polit.*, t. VII, p. 297, Élection de l'évêque de Limbourg.

(2) *Acta Sanctorum*, 23 sept.

(1) *Mém.*, t. II. S. Clément, note 4.

(2) Loc. cit.

(3) *Voir* Henschen, *Acta Sanct.*, Juin, t. V; Tillem., l. c.

(4) *De Script. eccl.*

(5) III, 3, 3.

danus fut l'âme de tous les efforts qui furent faits pour maintenir la foi catholique dans les Pays-Bas. Aussi ne reculait-il devant aucun sacrifice. Il se rendit deux fois à Rome, dans ces circonstances, et y gagna l'estime de Grégoire XIII, qui, en 1588, le transféra sur le siége de Gand. Il mourut trois mois après. Il jouit, même parmi les ennemis de sa religion, d'une immense réputation de savoir, de vertu, de sagesse et de résolution.

LINDSEY (THÉOPHILE), fondateur d'une communauté d'unitaires à Londres. La propagation du socinianisme et de l'unitarisme fut de bonne heure entravée en Angleterre par les lois les plus sévères, qui empêchèrent les unitaires, jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, de se former en secte, quoique l'unitarisme, parti de la Transylvanie, de la Pologne et de la Hollande, eût été apporté par des réfugiés et se fût introduit dans le royaume par leurs discours et leurs écrits, que les opinions ariennes et sociniennes s'y fussent beaucoup répandues depuis la fin du dix-septième siècle, sous l'influence des libres penseurs et des francs-maçons, et que Jean Biddle († 1662) (1) et Thomas Emlyn († 1741) eussent payé cher l'essai qu'ils firent de fonder une communauté unitaire.

Cependant les lois édictées contre les Ariens et les Sociniens tombèrent peu à peu en désuétude, sans qu'on les abolît formellement, et il ne fallait plus qu'un chef pour qu'une communauté d'unitaires se formât promptement. Ce chef parut, en 1773, dans la personne de Théophile Lindsey, curé de Carterick, dans le Yorkshire. Il donna sa démission, en déclarant que sa conscience l'y obligeait, parce que sa conviction par rapport aux trente-neuf articles (2), et notamment quant au symbole de foi de S. Athanase, avait changé. Il se rendit à Londres, où tout était prêt, et fit savoir qu'il était décidé à introduire dans sa propre maison un culte particulier, conforme à la doctrine unitaire. Il l'inaugura en effet en avril 1774, en présence d'une foule d'auditeurs. Ainsi se forma peu à peu une communauté nombreuse, qui se réunissait régulièrement tous les dimanches dans la maison de Lindsey pour y assister au culte divin. Au bout de quelques années elle fit par souscription les frais d'une chapelle, dans laquelle Lindsey se fixa, et, à dater de 1778, célébra tous les dimanches un culte dont il avait lui-même rédigé la liturgie.

(1) *Voy.* BIDDLE.
(2) *Voy.* HAUTE ÉGLISE.

L'exemple de Lindsey trouva des imitateurs, non-seulement en Angleterre, où un certain nombre d'ecclésiastiques se permirent de changer la liturgie dans un esprit antitrinitaire et unitaire (1), et où JOSEPH PRIESTLEY, connu par son Histoire des falsifications du Christianisme, poussa les principes unitaires plus loin que Socin lui-même, mais encore en Écosse, où WILLIAM CHRISTIE, négociant de Montrose, fonda, en 1781, une paroisse unitaire, dans laquelle il introduisit la liturgie de Lindsey. Priestley, que nous venons de nommer, mort en 1804 en Amérique, où il avait été obligé de se retirer en 1794 devant le mécontentement populaire, ouvrit la voie à l'unitarisme dans le Nouveau-Monde.

Voir Schröckh, *Hist. de l'Église*, t. IX; Mosheim, *Hist. de l'Égl.*, continuée par Schlégel, t. VI; Plank, *Nouv. Hist. de la Religion*, t. I.

SCHRÖDL.

LINGARD (JOHN) naquit le 5 février 1771, de parents pieux, respectables et catholiques, établis à Winchester. Ses dispositions heureuses et

(1) *Voy.* ANTITRINITAIRES.

ses goûts sérieux décidèrent ses parents à le placer, dès l'âge de douze ans, au collége des Anglais de Douai. Lingard y fit avec distinction ses études classiques, sa philosophie et une partie de sa théologie. Au printemps de 1793 il quitta le collége et revint en Angleterre en qualité de précepteur du jeune lord Stourton.

Après dix-huit mois de séjour dans les domaines de cette famille, dont le château, situé dans le Yorkshire, possédait une excellente bibliothèque, mise à profit par le précepteur dans ses heures de loisir, il se rendit au collége de Crook-Hall pour y achever sa théologie. Dès qu'il fut ordonné prêtre, le talent oratoire dont il fit preuve le fit appeler à Londres. Il prit part dès lors à toutes les mesures tentées pour maintenir et relever les colléges catholiques fréquentés par les Anglais sur le continent, devint successivement vice-président du séminaire, professeur de philosophie, directeur général des études, et demeura quinze années de suite, y compris trois années passées au collége d'Ushaw, occupé de l'éducation de la jeunesse cléricale, tout en poursuivant sans cesse ses travaux particuliers.

Son goût spécial le portait vers les recherches historiques; il fut frappé de la manière dont la plupart des auteurs avaient écrit l'histoire d'Angleterre, systématiquement défigurée par l'esprit de parti et les haines de religion. Ce fut en 1806 que Lingard se révéla pour la première fois comme historien, et les journaux les plus considérables d'Angleterre, quoique rédigés dans un esprit anticatholique, de même que le *Journal des Débats*, en France, rendirent une éclatante justice au savoir, à la pénétration, à la solide érudition, au libéralisme sage et éclairé de l'auteur.

A sa réputation d'historien Lingard ajouta bientôt celle de polémiste religieux.

En 1807 un certain nombre d'évêques anglicans, ayant l'évêque de Durham à leur tête, ouvrirent une véritable campagne contre l'Église catholique. Lingard, malgré sa jeunesse et la masse imposante de ses ennemis, entra en lice, soutint le choc, et réfuta les prélats avec un calme, une clarté, une aisance, un sérieux ironique et mordant qui lui firent adjuger la palme de la victoire, même par les critiques protestants. Les brochures qu'il publia, qu'il semblait écrire en se jouant, furent dévorées par les Catholiques et les protestants, et furent fréquemment réimprimées. Après la mort de son ami et collègue Thomas Eyre, Lingard fut obligé d'accepter la présidence du collége en 1810. En 1811 il accepta le petit poste de la chapelle catholique de Hornby, malgré la pauvreté de la paroisse et la médiocrité des revenus attachés à la place, afin de pouvoir donner plus de temps à la rédaction de son histoire.

Lingard vécut heureux et jusqu'à un âge avancé dans cette humble position de curé de village, uniquement occupé de ses ouailles et de ses graves travaux littéraires. En 1821 il fit un voyage scientifique en Italie; il fut accueilli avec une haute distinction à Rome. Pie VII lui offrit la dignité de prélat romain; mais Lingard, craignant de réveiller l'attention publique en Angleterre, pria le Pape de lui permettre de refuser. En revanche le Saint-Père lui remit de sa propre main le double diplôme de docteur en théologie et en droit civil et canon. En 1822 il fut nommé membre de l'Académie catholique de Rome, et, en 1824, membre de la Société royale des Sciences de Londres. De retour dans sa paisible cure, il reprit ses études et les travaux habituels de son ministère, jouissant jusque dans une extrême

vieillesse d'une santé parfaite, et réfutant ainsi par le fait le mensonge des journaux qui prétendirent qu'il s'était laissé mourir de faim. Son style est noble, lumineux et simple; son savoir aussi solide que son intelligence vive et pénétrante.

En 1806 on publia ses *The Antiquities of the Anglo-Saxon Church*, en 2 vol.; — traduit en français en 1831.

En 1806-1820 parurent ses écrits apologétiques, sous le titre de *A Collection of Tracts, on several subjects, connected with the civil and religious principle of Catholics, by the Reverend D. Lingard*, publiés à Londres, traduits en partie en français (1829) assez inexactement; *Remarks on the St. Cuthbert of Reverend James Raine*, réfutation des attaques de Raine contre l'Église catholique. Son principal ouvrage, dont il fit paraître une apologie sous le titre de *Vindication of the History of England*, est: *A History of England, from the first invasion of the Romans, by John Lingard, D. D.*, publié en Angleterre, à Paris et à Heidelberg, souvent réédité, traduit en français, en italien, par les ordres du Pape Léon XII, en allemand par Salis, continué par Berly, Francfort, 1828-1833, 15 vol., et Quedlinbourg, 1827-1837, 10 vol. La continuation de 1688 à nos jours a été faite en français par de Marles, et traduite en allemand par le curé Steck, 1 et 2 vol., Tubingue, chez Laupp, 1847.

HAAS.

LINGENDES (CLAUDE DE) naquit à Moulins en 1591, entra dans la Compagnie de Jésus en 1607 et mourut à Paris en 1660. Il avait été d'abord professeur d'humanités et de rhétorique, prêcha pendant trente-six ans dans diverses villes de France, et passa pour un des premiers prédicateurs du dix-septième siècle. Il avait l'habitude toute particulière d'écrire ses sermons en latin, puis de les prononcer en français. Il occupa des fonctions importantes dans sa Compagnie, devint recteur au collége de Moulins, provincial et supérieur de la maison professe de Paris. Nous avons de lui, outre quelques traités ascétiques, deux volumes de sermons, en partie en latin, en partie traduits en français.

LINZ (ÉVÊCHÉ DE). La plus grande partie du diocèse de Passau appartint dès l'origine et demeura unie à l'Autriche jusqu'en 1783. Le cardinal prince-évêque de Passau, Léopold-Ernest, comte de Firmian, étant mort cette année-là, l'empereur Joseph II ordonna que l'Autriche au-dessus et au-dessous de l'Enns serait désormais séparée du diocèse de Passau et aurait ses évêques particuliers. En même temps il suspendit, de par son autorité impériale, la juridiction de l'évêque de Passau en Autriche, et confisqua ses biens et ceux de son chapitre. Le chapitre protesta. L'empereur répondit que ses devoirs de monarque et le bien de ses sujets ne lui permettaient pas d'agir autrement. Le chapitre demanda alors l'assistance de quelques électeurs, et promut en mai 1783 *le comte Joseph-François-Antoine d'Auersberg*, jusqu'alors évêque de Gurk, à l'évêché de Passau, dans l'espoir que ce prélat réussirait mieux à conclure avec l'empereur un arrangement à l'amiable. Mais l'arrangement que l'évêque conclut, en effet, avec l'empereur, le 4 juillet 1784, était aussi désavantageux que possible au diocèse de Passau. Auersberg y renonçait, pour lui et ses successeurs, à toute juridiction épiscopale en Autriche, et s'obligeait, en signe de gratitude envers la souveraine justice et l'insigne bienveillance de l'empereur, à payer la somme de 400,000 florins, en retour des biens du diocèse de Passau que l'empereur ren-

dait pour fonder le nouvel évêché de Linz. Plus tard l'empereur Léopold II fit remise de la moitié de cette somme.

Le nouveau diocèse de Linz data donc de 1785; il se composa de toute l'Autriche supérieure et fut soumis à la juridiction métropolitaine de l'archevêque de Vienne. Le premier évêque nommé par l'empereur fut le *comte Ernest-Jean de Herberstein*. L'ancienne église des Jésuites de Linz devint la cathédrale; elle eut sept chanoines, dont le vicaire général, le prévôt, le doyen et l'écolâtre furent mitrés.

A Ernest-Jean († 1788) succéda *Antoine-Joseph Gall*. Il mourut en 1807, et l'évêché resta vacant pendant huit ans, l'évêque nommé en 1809, *Sigismond de Hohenwart*, n'ayant pu entrer en fonctions qu'en 1815, à cause des circonstances politiques.

Sous Sigismond († 1825) parurent, dans le diocèse de Linz, les sectes fanatiques des Boosiens (1) et des Pöscheliens (2). Il eut pour successeur le savant évêque *Grégoire-Thomas Ziegler*, qui occupe encore actuellement le siége de Linz.

Suivant les annuaires de 1850, le chapitre a trois dignitaires : le prévôt, le doyen, l'écolâtre; quatre chanoines titulaires et un certain nombre de chanoines honoraires.

Décanats	24
Cures	294
Vicariats	46
Stations	43
Chapelles	25
Bénéfices	40
Prêtres séculiers	694
Religieux	323
Population	706,566

De plus, le diocèse compte les couvents qui suivent :

Bénédictins	2
Chanoines réguliers	2
Chanoines à Saint-Florian et Reichersberg	2
Cisterciens	2
Prémontrés	2
Carmes	1
Capucins	2
Piaristes	1
Sœurs de la Charité	1
Ursulines	1
Sœurs de Sainte-Élisabeth	1
Carmélites	1
Sœurs de Saint-François de Sales	1
Sœurs de la Miséricorde	1

En 1834 l'archiduc Maximilien établit les Jésuites au Freinberg, près de Linz, après en avoir restauré l'église et changé *le fort en collége*. En 1848 ils furent malheureusement *éconduits* comme tant d'autres.

Voir Klein, *Hist., etc.*, VII; Pritz, *Hist. du pays au-dessus de l'Enns*, t. II; *Statistique ecclés. du diocèse de Linz de* 1850.

SCHRÖDL.

LIPPOMANI (LOUIS) naquit en 1500 à Venise. Il était issu d'une famille qui, après la guerre de 1381 avec Gênes, fut admise parmi la noblesse de Venise. Il avait acquis de solides connaissances dans les langues, était fort érudit en histoire et savait parfaitement la théologie. Il était aussi renommé pour la pureté de ses mœurs que pour son savoir. Il devint successivement évêque de Modon, de Vérone et de Bergame. Son talent et son habileté le mêlèrent à une multitude d'affaires importantes.

Lorsque le concile de Trente fut transféré à Bologne, Lippomani fut chargé de se rendre à Rome pour *justifier* devant le Pape la mesure prise par le concile. Pendant l'interruption du concile Lippomani fut envoyé, en 1548, nonce en Allemagne, où il demeura deux ans. L'année suivante il devint un des trois présidents du concile de Trente. Il remplit en même temps les fonctions de secrétaire du Pape Jules III. Le Pape

(1) *Voy.* KEMPTEN.

(2) *Voy.* POESCHÉLIENS, et Klein, *Hist. du christian. en Autriche et en Styrie*, VII, 200.

Paul IV l'envoya, en 1556, en Pologne pour y entraver les progrès du protestantisme.

La fréquentation des universités protestantes avait été jusque-là interdite aux Polonais (1). En 1542 on autorisa la fréquentation de ces écoles, mais il était sévèrement interdit de répandre au retour des doctrines nouvelles. Malheureusement le protestantisme ne fit que s'étendre en Pologne après le couronnement de Sigismond II. L'admission des Hussites ou Frères Bohêmes, en 1548, fortifia le nombre des protestants, mais en même temps elle les divisa quant à la doctrine, car jusqu'alors tous les protestants de Pologne avaient adopté la confession d'Augsbourg. Plus tard Lælius Socin se fit de nombreux partisans. On s'aperçut combien, à la suite de tous ces événements, l'Église catholique avait souffert, quand, à la diète de Pétrikau, en 1550, en 1551 et surtout en 1555, on vit un concile national décider, dans un sens tout à fait protestant, que les princes seraient les juges dans les choses de la foi; que les discussions religieuses ne seraient décidées que par l'autorité de l'Écriture sainte; que les évêques catholiques devaient s'entendre avec les théologiens protestants du pays et même ceux de l'étranger, tels que Calvin, Melanchthon, Bèze, etc. Le roi non-seulement agréa toutes ces propositions, mais en fit faire de nouvelles au Pape, qui naturellement les rejeta toutes. Les efforts des évêques auprès du roi n'eurent pas grand résultat. Au synode provincial de Pétrikau de 1551 ils firent rédiger par Stanislas Hosius (2) une profession de foi qui fut si favorablement accueillie qu'on l'imprima dans plusieurs pays et en différentes langues. Les évêques demandèrent aussi au Pape de leur envoyer un nonce. Lippomani, en effet, vint à ce titre en Pologne en 1556; il fut obligé d'invoquer la sévérité de la loi contre le scandale causé par trois Juifs et une Chrétienne qui avaient fait un abus sacrilége d'une hostie consacrée, et son activité contre le protestantisme le rendit tellement odieux aux hérétiques qu'ils essayèrent plusieurs fois de porter atteinte à sa vie. Lippomani devint évêque de Bergame en 1558 et mourut le 15 août 1559. Nous citerons parmi ses ouvrages :

Catena sanctorum Patrum in Genesin, Parisiis, 1556, in-fol.

Catena sanctorum Patrum in Exodum, Parisiis, 1556, in-fol.

Catena in aliquot psalmos, Romæ, 1585.

Vitæ Sanctorum, Venetiis, 1551, 8 vol. in-4°.

Constitutiones synodales super reformatione cleri.

Confirmatione di tutti gli dogmi cattolici, etc., Venezia, 1555.

Expositioni volgari sopra il Simbolo apostolico, ibid., 1541, in-4°.

UEDINCK.

LIPSE (JUSTE), savant célèbre, naquit en 1547 à Isch, petit village près de Bruxelles. Il fut si précoce qu'à un âge où les enfants apprennent à lire il commençait à écrire de son chef, qu'à neuf ans il faisait des vers; à douze ans il composa des discours, à dix-neuf ans il publia un ouvrage intitulé *Variæ Lectiones*.

Le cardinal de Granvelle (1), enchanté de son talent, l'emmena en qualité de secrétaire à Rome, où J. Lipse étendit beaucoup le cercle de ses connaissances. Revenu de Rome il fut déterminé, par la guerre qui troublait sa patrie, à accepter une chaire d'éloquence et d'histoire à l'université d'Iéna, et y embrassa la religion luthérienne. Il se

(1) Cf. LASKO.
(2) *Voy.* HOSIUS.

(1) *Voy.* GRANVELLE.

créa par là une situation embarrassée qui l'obligea de quitter secrètement sa place en 1574. En 1579 les états de Hollande l'invitèrent à professer la littérature ancienne à Leyde ; il s'y rendit et y embrassa la religion réformée. Après y avoir enseigné pendant treize ans, il quitta Leyde et accepta la chaire de belles-lettres à Louvain, non sans être au préalable rentré dans le giron de l'Église catholique. Ses leçons lui procurèrent une si grande renommée que l'archiduc Albert, sa fiancée, l'infante Isabelle, et toute la cour vinrent un jour assister à son cours, et que l'archiduc le nomma conseiller d'État. Philippe II l'honora du titre d'historiographe ; Henri IV, Paul V et la république de Venise voulurent en vain l'attirer à leur service.

Il faut dire qu'une fois revenu à la foi catholique il lui resta sincèrement attaché et devint un des plus fervents serviteurs du culte de la sainte Vierge. Il écrivit l'histoire de l'église de Notre-Dame de Hall, et y fit entrer, sans examen et sans critique, les traditions les plus incertaines ; il dédia sa plume d'argent à cette église et s'adjugea les louanges les plus exagérées.

Lipse fut un des plus remarquables commentateurs des classiques latins ; son chef-d'œuvre, sous ce rapport, est son commentaire sur Tacite. Il savait cet historien mot à mot par cœur ; il cherchait à imiter sa manière d'écrire ainsi que celle de Sénèque, ce qui le fit tomber dans un faux laconisme, dans un style haché, raffiné, artificiel, qui néanmoins trouva des imitateurs.

Juste Lipse n'est pas sans valeur dans l'histoire de la philosophie, parce qu'il chercha à remettre le stoïcisme en honneur, en l'accommodant, autant que possible, au Christianisme. Il publia, dans ce but, outre son traité *de Constantia*, une *Manuductio ad philosophiam stoicam*, une *Physiologia stoica*, et expliqua, dans la nouvelle édition qu'il donna des œuvres de Sénèque, le système stoïque d'une manière toute différente de celle des commentateurs antérieurs. Des nombreux écrits dus à la plume féconde de J. Lipse nous ne citerons plus que ses écrits : *De una Religione ; De Cruce libri III ; De Crucis supplicio apud Romanos.*

Cf. Aubert, *Miræi vita J. Lipsii*, Antw., 1609 ; Dupin, *Bibl. eccl.*, XVII ; Bayle, *Dict. ;* Feller, *Dict. histor. ;* Rixner, *Histoire de la Philosophie ;* Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. III.

SCHRÖDL.

LIQUORISTES (CONTROVERSE DES). Elle porte sur la question de savoir si l'on peut se servir pour la messe d'autre liquide (*liquores*) que du vin, et a, par conséquent, de l'analogie avec la controverse des hydroparastates de l'antiquité (1).

A peine la Suède fut-elle séparée de l'Église catholique qu'en 1560 le manque total de vin donna aux novateurs l'occasion d'innover même pour la matière de l'Eucharistie, et de subordonner les décisions de l'Église à leurs opinions particulières. A la tête de ce parti, qui voulait célébrer la Cène avec de la bière, de l'eau, de l'hydromel ou du lait, se trouvaient le théologien luthérien Denys Beurius et l'évêque luthérien Jean-Nicolas Ofreg ou Ofeg, de Westerås. Mais les évêques d'Upsal et de Stregnäs, Laurent Pétri et Helsing, s'opposèrent à ce parti et demandèrent qu'on suspendît plutôt l'administration de la Cène pendant quelque temps que de s'écarter de la forme de l'institution primitive. La discussion devint chaude ; les adversaires publièrent une foule d'écrits les uns contre les autres, et le synode suédois de 1563 finit par donner tort aux liquoristes, et publia à ce sujet un livre symbolique sous

(1) *Voy.* ENCRATITES.

le titre : *De fundamentis fidei de sanguinis Dominici participatione in vino, et non in alio potu.*

Cf. Schinmeyer, *Biographie des trois Réformateurs suédois;* Baumgarten, *Hist. des trois Partis;* Fuhrmann, *Lexique d'Hist. eccl.*, t. II.

LISBONNE (*Lisboa, Eccles. Ulyxbonens., Olisipon., Lisbonens.*), archevêché et patriarcat. La capitale du royaume de Portugal, qui était déjà, au temps des Romains, un municipe (1), possédait, dès la première moitié du quatrième siècle, une église et un siége épiscopal ; car, d'après S. Hilaire (2), Potamius, le véritable auteur de la formule de Sirmium, est désigné, au second synode de Sirmium, de 357, sous le titre de *Episcopus Olisiponensis.* Marcellin et Faustin, tous deux prêtres, le nomment dans le Mémoire qu'ils remirent aux empereurs Valentinien, Théodose et Arcade, *Potamius, Olisiponæ civitatis episcopus* (3). Ce que les martyrologes plus récents (par exemple ceux de Baronius, Salazar, etc., au 1er octobre) rapportent des martyrs chrétiens sous Dioclétien (4) peut être admis quant aux faits et aux lieux où s'accomplirent les martyres ; mais ils ne peuvent en appeler à des documents anciens quant aux dates ; car Usuard (au 1er octobre) donne les noms de ces martyrs et indique le lieu du supplice (*Olysipone sanctor. martyrum Verissimi, Maximæ et Juliæ sororum*) ; mais il ne dit rien de l'époque.

Ce qui est indiqué dans l'*Auctarium*, ajouté à Bède ou à Florus (suivant Papebrock), est une addition postérieure qu'Usuard lui-même ne connaissait pas, car il n'aurait certainement pas oublié la date. Cependant ce fait en lui-même n'est nullement contraire aux données des actes et des martyrologes postérieurs, et cet autre fait, que, peu de temps après, on voit un siége épiscopal solidement établi à Lisbonne, vient à l'appui de l'opinion qui fait remonter l'existence de ce siége plus haut.

Nous ne savons rien du successeur immédiat de Potamius. Ce n'est qu'en 589 que nous rencontrons Paulo au troisième concile de Tolède ; en 610 Goma (1) ; en 633 Viarico, au quatrième concile ; en 646 Neufrédo, au septième ; en 656 Césario, au dixième concile de Tolède. Vers la fin du septième siècle les temps s'assombrissent ; les Arabes s'emparent de la province ; Lisbonne tombe entre leurs mains (huitième siècle), et depuis lors nous n'entendons plus parler du siége épiscopal de Lisbonne jusqu'à la reprise de cette ville par les Chrétiens. Le siége épiscopal était sans doute tombé avec la domination chrétienne, ou du moins peu de temps après ; car une des premières affaires du roi Alphonse VI, après la conquête, fut le rétablissement de la cathédrale épiscopale. Britto, auteur de la *Monarchia Lusitana*, prétend que, comme c'était le cas dans d'autres villes soumises à la domination maure, par exemple à Cordoue, les Sarrasins avaient laissé aux Chrétiens quelques églises (entre autres celles de Saint-Vérissime, de Sainte-Maxime et de Sainte-Julie) ; mais il est impossible de dire si c'est là plus qu'une simple présomption. Il est vrai qu'à Mérida, vers le milieu du neuvième siècle, il existait encore un archevêché (2) ; mais, dans tous les cas, ce fait ne permet pas de conclure en gé-

(1) Pline, l. IV, c. 22. *Municipium civium Roman. Olisipo, Felicitas Julia cognominatum.* Cf. *Itiner. Antonini, Ptolémée*, qui écrit Ὀλιοσείπων, ou, d'après la leçon de Saumaise, Ὀλισίππων.

(2) *De Synodis*, c. 12, ed. Bened., p. 1156. Héfélé, *Hist. des Conciles*, I, p. 652-653.

(3) Cf. Florez, *España sagrada*, t. X, 480.

(4) D'après Baron., *Annal. eccles.*, in ann. 303 ou 304.

(1) Voir *Decretum Gundemari*, dans Mansi, X, p. 510.

(2) *V.* Florez, *España sagrada*, t. XI, p. 383.

néral que les diocèses suffragants continuèrent à subsister (car le titre de métropole pouvait avoir seul survécu), et n'autorise pas en particulier à affirmer l'existence du siége d'Olisipon.

Le 25 octobre 1147 Alphonse Ier conquit, à l'aide de croisés allemands et anglais, la ville de Lisbonne (1). Le siége épiscopal fut occupé par un prélat anglais, nommé Gilbert, ecclésiastique savant et distingué, et il fallut recourir à un étranger parce que les prêtres instruits et sûrs faisaient défaut, à la suite des longues guerres qui avaient ravagé tout le pays (2).

On reconnut alors comme métropole du diocèse rétabli Braga, tandis que l'antique diocèse, antérieur à la domination sarrasine, fut subordonné au siége de Mérida (*Emerita*) (3). On ne sait par conséquent pas à quelle époque le siége de Lisbonne fut érigé en métropole. Fabricius (4) dit que ce fut en 1390 (5).

Il est certain que les actes du concile de Pise de 1409 (6) connaissent déjà ce nouveau titre. Lisbonne avait une université antérieurement à cette époque. Vers la fin de 1288 un grand nombre de dignitaires ecclésiastiques, parmi lesquels on comptait l'abbé d'Alcobaça, les prieurs de Sainte-Croix, en Coïmbre, de Saint-Vincent, de Lisbonne, de Sainte-Marie, en Guimaraens, de Sainte-Marie d'Alcaçora, à Santarem, adressèrent un Mémoire au Pape et le supplièrent d'approuver l'érection d'une université à Lisbonne, université qui était un vrai besoin pour le pays, les longs voyages auxquels entraînait la fréquentation des universités étrangères détournant beaucoup de candidats des études auxquelles ils se sentaient appelés. Le roi, auquel ils soumirent leur supplique, appuyée par un grand nombre de prêtres et de laïques, donna son assentiment, et les prieurs convinrent que les honoraires des docteurs et des maîtres seraient pris sur les revenus de leurs couvents et de leurs églises (1).

La réponse du Pape Nicolas IV, qui fut retardée par des discussions élevées entre le roi et l'Église, parvint le 13 août 1290; elle était conçue en termes favorables et accordait à l'université, déjà constituée, car la bulle était adressée à tous les *maîtres et à tous les étudiants, les priviléges les plus étendus.* Cependant, dès l'année 1307, *la nouvelle* université fut, avec l'assentiment du Pape, transférée par le roi Diniz à Coïmbre (2), à la suite de discussions nées entre les bourgeois de Lisbonne et les membres de l'université (3).

L'archevêché, ainsi constitué, ne subit plus de notable changement jusqu'au dix-huitième siècle. A cette époque le Pape Clément XI, pour rétablir les bons rapports entre le Saint-Siége et la cour de Lisbonne, souvent troublés, partagea, à la demande du roi Jean V, le diocèse de Lisbonne en deux portions, et érigea dans la chapelle du palais, où le roi avait, peu auparavant, fondé un chapitre collégial richement doté, un second archevêché, auquel il donna le titre de patriarcat, de la même manière (c'est-à-dire dans un sens aussi restreint) qu'au siége métropolitain de Venise. Le nouveau siége archiépiscopal eut, comme ressort *diocésain* spécial, la partie occidentale de la capitale, et les villes et les villages qui se trouvaient entre cette ligne de division et la mer.

(1) *Voy.* CROISADES.
(2) *Voir* Schæfer, *Hist. du Portugal*, I, 65. Cf. Florez, *España sagrada*, XIV, p. 188. Wiltsch, *Statist. eccl.*, II, 195, 196.
(3) Wiltsch, I, 295.
(4) *Salutaris Lux Evangelii.*
(5) Cf. ESPAGNE et PORTUGAL.
(6) Mansi, *Conc.*, t. XXVI, p. 1256.

(1) *Voir* Britto, *Monarch. Lusitan.*, t. V, *App. Escrit.*, 21.
(2) *Voy.* UNIVERSITÉS.
(3) *Voy.* Schæfer, l. c., II, 90.

La nouvelle église patriarcale, auparavant le chapitre collégial de Saint-Thomas, obtint le titre de l'Assomption de la très-sainte Vierge, et le chapitre se composa de 6 dignitaires, 18 chanoines, 18 prébendiers et 12 bénéficiers permanents. Enfin, pour donner aussi un ressort à la métropole, on soumit au siége patriarcal les diocèses suffragants de Leyria, Lamégo, Funchal et Angra.

Le patriarche ne pouvait exercer ses prérogatives et priviléges que sur ce ressort métropolitain (et non, comme les anciens patriarches, sur tout le royaume), n'ayant aucun droit de juridiction sur les autres archevêques du Portugal, et ne jouissant que de la prérogative du rang dans les réunions publiques et des honneurs réservés aux légats apostoliques, même *in propriis episcoporum ecclesiis*. Enfin, pour le distinguer de l'ancien archevêché, qui continuait à subsister, et dont la circonscription était restreinte à la partie orientale de Lisbonne et au district extérieur qui en dépendait, le nouvel archevêché (du patriarche) devait se nommer *archiepiscopatus occidentalis*, l'autre *archiepiscop. orientalis.* Cependant, pour ne pas rendre par trop difficiles les relations ecclésiastiques entre les deux parties de la ville, et pour que, d'un autre côté, on ne pût profiter d'une différence de discipline, *in fraudem legis*, il fut arrêté que les prédicateurs et les confesseurs approuvés dans un ressort seraient par là même considérés comme approuvés dans l'autre; que les mêmes cas seraient réservés dans les deux diocèses voisins, afin que les fidèles ne pussent obtenir subrepticement dans l'un ce qui leur aurait été refusé dans l'autre (1).

Cette division ecclésiastique de Lisbonne subsista pendant tout le dix-huitième siècle, comme on peut le voir par l'histoire de la persécution des Jésuites, sous le ministère de M. de Pombal, dans laquelle ce fut d'abord le cardinal Saldanha, archevêque de la partie orientale (plus tard promu au patriarcat), puis le patriarche Joseph-Manuel, qui servirent d'instrument au gouvernement, et qui défendirent tous deux aux Jésuites d'entendre à confesse dans leurs diocèses.

Cette organisation, due surtout au goût de magnificence qu'avait le roi Jean V, paraît du reste être tombée en désuétude, avec beaucoup d'autres usages. L'Annuaire romain de 1847 (*Cracas*) ne nomme qu'un archevêque, le patriarche de Carvalho, né le 10 février 1793 à Coïmbre, transféré du siége épiscopal de Leyria au siége de Lisbonne le 24 novembre 1845. A côté de lui est nommé; comme évêque suffragant, Manuel-Benoît Rodrigues, archevêque de Métélin, *in partibus*, le 24 novembre 1845. Il n'y a par conséquent pas de doute que les deux archevêchés ont été unis, soit par une union réelle, soit par une union personnelle, ce que le peu d'exactitude des journaux périodiques, quand il s'agit d'affaires religieuses, ne nous permet pas de décider (1). L'archevêque *in partibus* est sans doute institué pour remplir les fonctions pontificales dans l'ancienne église archiépiscopale. Enfin, quant à la nouvelle organisation de la province ecclésiastique du patriarcat, elle a obtenu un notable accroissement, plusieurs évêchés de l'Afrique occidentale lui ayant été subordonnés; elle embrasse les évêchés suffragants de :

Angola.	Lamégo.
Angra.	Leyria.
Castellobranco.	Portalègre.
Funchal.	Caboverde.
Guarda.	Saint-Thomas.

(1) Cf. *Bullarium Romanum*, edit. Cherubini, Luxemburgi, 1741, t. VII, p. 172 sq.

(1) Cf. *Gaz. univ. d'Augsbourg*, 1843, n. 127, 181, *Suppl.*

Saint-Thomas, ainsi qu'Angola, appartenaient autrefois à la métropole de Bahia, au Brésil; mais, le Brésil s'étant séparé de la mère-patrie, le Pape Grégoire XVI unit ces deux diocèses à Lisbonne, le 13 janvier 1844.

Voyez Espagne, Portugal. Cf. Flores, *España sagrada*, t. XIV.

Kerker.

LISMANIN (François), Socinien, naquit à Corfou, devint docteur en théologie et Franciscain, après avoir fait ses études en Italie, puis confesseur de la reine Bona, femme de Sigismond Ier, roi de Pologne. A sa recommandation il obtint, entre autres charges, celle de provincial de son ordre en Pologne. Sa foi religieuse fut ébranlée par la lecture des ouvrages d'Ochin et des réformateurs allemands. Cependant il ne manifesta pas publiquement ses opinions, par prudence et par considération pour la reine. Cette princesse, qui ne pouvait croire à son apostasie, l'envoya, en 1549, à Rome, féliciter le Pape Jules III de son élévation. En 1550 Lismanin revint en Pologne, où, l'année suivante, il se rencontra avec Lælius Socin, à Cracovie.

Lismanin sut conquérir et conserver la confiance entière de Sigismond II (1548), comme il avait obtenu celle de son prédécesseur. En 1553 le roi l'envoya en Italie et en Suisse, afin d'acquérir des livres pour la bibliothèque royale et de se rendre compte de la situation religieuse des pays étrangers. Lismanin s'arrêta pendant six mois à Venise. Il passa de là à Padoue, Milan, où il fut arrêté, et enfin en Suisse. Jusque-là il avait fait cause commune avec les Luthériens. Le culte simple et nu des réformés le séduisit. De Zurich il alla à Berne, Genève, Lyon et Paris. Il revint bientôt à Genève, et, se rendant aux conseils de Calvin et de Socin, il s'y maria, malgré les représentations de son secrétaire, Stanislas Budzinski, qui lui prédisait qu'il encourrait la disgrâce du roi. En effet, cette nouvelle le roi l'abandonna et ne lui envoya plus d'argent; il fut mis au ban de l'empire et n'osa plus tenter de rentrer en Pologne. La reine surtout était irritée contre lui; cependant il continua à écrire souvent au roi. Calvin, Bullinger et Gessner intervinrent inutilement en sa faveur. Les partisans de la confession d'Augsbourg tinrent, en 1555, à Pinczow, en Pologne, un synode auquel, sur les instances de Calvin, ils invitèrent Lismanin. Au mois de février, en effet, il partit pour la Pologne en passant par Strasbourg, et, arrivé dans le royaume, il s'y tint caché pendant quelque temps. De puissantes interventions lui valurent l'autorisation de résider en Pologne; mais, comme il partageait les opinions de Calvin sur la Cène et inclinait au socinianisme, ses anciens protecteurs finirent par se séparer de lui. Blandrata (1), qui vint en Pologne en 1558, et qui s'arrêta chez Lismanin, contribua à lui faire perdre une foi déjà si ébranlée. Lismanin, ayant voulu entraîner d'autres personnes dans ses opinions sociniennes, fut cité devant le consistoire de Cracovie; il ne put se justifier et se vit obligé de quitter la Pologne. Il se retira à Königsberg, où, à la demande de Paul Scalich, il fut nommé conseiller du duc Albert. Il y prit les titres fastueux de *F. L. SS. Theologiæ doctor, quondam sereniss. reginæ Poloniæ confess., etiam illustris ducis consiliarius, et nobil. et antiquiss. Patacina familia Dalesmaninorum oriundus.* — Il tomba au bout de quelque temps dans une profonde mélancolie, qu'on attribua en partie aux chagrins que lui donnait la conduite de sa femme. Il se précipita dans un puits, où il trouva la mort (1563).

(1) *Voy.* Blandrata.

Lismanin ne laissa aucun écrit. *Voir* Friese, *Hist. de la Réforme en Pologne*, P. II, t. I, fol. 247.

GAMS.

LISOI, *hérétique*. *Voyez* ORLÉANS.

LISZCZYNSKI. *Voyez* LYSZCZYNSKI.

LITANIES. On entend par ce mot une prière alternative dans laquelle celui qui prie nomme ceux qu'il invoque, déclare l'objet de ses désirs et les motifs qu'il a d'espérer; à chaque invocation la communauté répond par une formule courte et significative. Les litanies sont aussi anciennes que le culte chrétien; on ne les rencontre toutefois dans l'ancienne Église que dans la liturgie proprement dite. A mesure que le culte extérieur se développa, que les formes se complétèrent, on se servit plus souvent des litanies en dehors de la messe, durant les processions, les exercices du chemin de la croix, etc., etc.

Dans l'Antiphonaire de Grégoire le Grand il y a plusieurs formules de litanies (1). On aimait surtout la répétition de l'invocation du *Kyrie, eleison*. Durant une procession, que Mabillon décrit (2), le peuple chantait alternativement trois cents fois *Kyrie, eleison*, et *Christe, eleison*. D'après les Capitulaires de Charlemagne (3), durant les funérailles, quand on ne savait pas de psaumes, les hommes devaient chanter à haute voix *Kyrie, eleison*, et les femmes *Christe, eleison*. Non-seulement cette manière de prier devint très-fréquente durant le moyen âge, mais elle fut introduite dans les parties les plus importantes du culte, et peu à peu les formules devinrent ce qu'elles sont restées depuis.

On ne peut nier que les litanies, abstraction faite de ce qu'elles sont nées avec le culte, ont un rapport intime avec les cérémonies religieuses, avec la prière, à laquelle elles donnent un caractère d'union tout spécial, en même temps qu'elles sont particulièrement favorables à l'esprit de dévotion et de recueillement.

Quant aux formules des litanies, il en existait une telle masse, vers la fin du seizième siècle, que le Pape Clément VIII se crut obligé de promulguer, en 1601, une constitution spéciale (*Sanctissimus*) portant: « Comme il n'est pas jusqu'aux simples particuliers qui, sous le prétexte de dévotion, ne répandent journellement de nouvelles formules de litanies, au point qu'on ne peut presque plus les compter, et qu'on y a même admis des expressions inconvenantes, le Saint-Siége se voit dans l'obligation d'ordonner que l'on conserve les anciennes formules de litanies généralement adoptées, telles qu'on les trouve dans les missels, les pontificaux, les rituels et les bréviaires, et celles de la Ste Vierge qu'on chante habituellement dans l'église de Notre-Dame de Lorette.

« Quiconque voudra publier d'autres litanies, ou se servir de litanies déjà en usage, sera tenu de les soumettre à la congrégation des Rits, et l'on devra se garder de les publier, de les chanter publiquement, sans l'autorisation de la congrégation susdite, et cela sous les peines graves que les évêques édicteront. »

Il faut ajouter aux litanies que nous venons de nommer, et qui sont autorisées par l'Église, les *Litanies du saint Nom de Jésus*, que Rome autorisa par une concession expresse, datée du 14 avril 1646. Pour toutes les autres litanies qu'on voudrait introduire dans le culte public, il faut s'en tenir à la règle citée. Cependant l'approbation donnée par l'évêque à un livre destiné

(1) Binterim, *Memorab.*, t. IV, I, p. 578.
(2) *Comment. in Ord. Rom.*, 1, 2, p. XXXIV.
(3) T. VI, c. 197.

au culte public suffit pour autoriser une litanie qui se trouverait dans ce livre, et qui serait sanctionnée par la coutume ou une autorisation antérieure.

D'après ce qui précède, il y a trois formules principales de litanies qui ont une autorité universelle et qui sont sanctionnées par l'Église ; ce sont :

1° *Les Litanies des Saints.* Elles se nomment ainsi parce que, dans la première partie, ce sont surtout les saints qui sont invoqués, c'est leur intercession qui est réclamée. Ces litanies ont pour objet toutes les situations où peuvent se trouver un Chrétien et l'Église ; il est évident qu'elles ont servi à la rédaction de la prière universelle (1) dans l'antique liturgie ; elles sont les plus anciennes litanies connues. Quand même elles n'auraient pas eu dans l'origine la forme qu'elles ont aujourd'hui, on trouve celle-ci tout entière dans de très-anciens *Ordo*, dans dom Martène. Elles sont, à proprement dire, les seules litanies adoptées comme partie intégrante de la liturgie fixée par l'Église ; c'est pourquoi, dans le langage ecclésiastique, elles s'appellent tout simplement *litaniæ* ; mais elles sont appliquées aux usages les plus divers, notamment quand il s'agit de détourner de la terre de graves calamités physiques ou morales, quand il s'agit du bien de l'Église et de ses membres, dans des actes solennels de consécration, dans la collation des ordres sacrés, au sacre des évêques, à la dédicace des églises, à la bénédiction des fonts baptismaux, durant l'administration de l'Extrême-Onction, etc., etc. Ces litanies sont une œuvre essentiellement catholique, et l'expression la plus édifiante de la foi en la communion des saints. Il est défendu, par un décret de la sacrée congrégation des Rits, du 22 mars 1671, d'y faire des interpolations et des additions.

2° *Les Litanies de la sainte Vierge*, qui paraissent avoir pris naissance dans l'église de Notre-Dame de Lorette. Leur auteur et la date de leur rédaction sont également inconnus ; on les attribue au treizième ou au quatorzième siècle à cause de leur forme symbolique et allégorique. C'est une ardente invocation à Marie, une louange de ses vertus, une hymne en l'honneur de la Mère de toute grâce. On peut les diviser facilement en deux parties. La première fait ressortir le côté terrestre de la personnalité sacrée de Marie, dans la plénitude de ses grâces et de ses vertus ; la seconde partie, qui commence à *Rosa mystica*, exalte la Ste Vierge dans son rapport intime avec l'œuvre du salut, avec l'Église, embrassant le ciel et la terre, dont elle est la Mère et la Reine. Les trois moments principaux de l'œuvre de la Rédemption y sont clairement marqués : le commencement dans l'ancienne alliance, la réalisation dans l'alliance nouvelle, l'accomplissement dans le royaume de l'éternelle béatitude. L'éclat qui découle de la Mère du Rédempteur, vainqueur du dragon, se reflète sur ces trois moments.

Les litanies de la sainte Vierge ne font point partie de la liturgie, mais elles sont sanctionnées par l'Église, qui les recommande aux fidèles et attache de nombreuses indulgences à leur récitation (1).

3° *Les Litanies du saint Nom de Jésus.* Il est très-douteux qu'elles aient été connues au temps de S. Bernard. Dans tous les cas elles étaient en usage dans beaucoup d'Églises avant la fondation de l'ordre des Jésuites ; peut-être ont-elles été rédigées au commencement du quinzième siècle par les prédicateurs

(1) *Voy.* PRIÈRE UNIVERSELLE.

(1) *Voir* Bulle de Sixte V, *Reddituri*.

du saint nom de Jésus, Bernardin (1) et Jean Capistran (2). L'usage universel les a consacrées, et les Papes ont permis de les réciter dans les offices publics. Sixte V (3) a attaché une indulgence de trois cents jours à leur récitation. Cette formule a les qualités formelles et matérielles d'une prière de l'Église, comme celles de la sainte Vierge; elle est simple, claire, riche de sens; elle prie, loue et rend grâces; elle suppose un sentiment filial dans celui qui la récite.

Cf. Prières (*formules de*).

Frick.

LITERÆ COMMENDATITIÆ. *Voyez* Commendatitiæ literæ.

LITERÆ ENCYCLICÆ. *Voyez* Encyclique.

LITERÆ FORMATÆ, *epistolæ formatæ*. On nomme ainsi l'acte ou la lettre d'ordination que l'évêque remet à un ecclésiastique auquel il a conféré un ordre, et qui atteste que l'ordination a régulièrement eu lieu. Ces actes peuvent être délivrés aussi bien par l'évêque propre que par l'évêque étranger qui a procédé à l'ordination. Autrefois on nommait également *formatæ* les lettres de recommandation, *literæ commendatitiæ*, et les démissoires. Cette dénomination provient de ce que, pour empêcher la fraude, ces pièces ou ces lettres renfermaient quelques signes que les évêques seuls pouvaient comprendre (c'étaient en général des lettres grecques), et qui désignaient celui qui conférait la pièce, celui à qui elle était adressée, le lieu, le temps, etc. Conf. c. 1 et 2, D. 73.

Le premier de ces passages renferme une formule dont la conclusion est : *Fraternitatem vestram Christus nobis incolumem conservet.* π. υ. α. π. β. ε. ζ. ξ. Ἀμήν. *Data Wormatiæ*, etc. La formule citée par le second des passages commence par ces mots : *Sanctissimo in Christo fratri summa dulcedine caritatis amplectendo*, α, *illius civitatis episcopo*, υ, *illius Ecclesiæ præsul*... ω. υ. α. ω. *De cætero noverit*, etc. Ces lettres se nommaient aussi autrefois εἰρηνικά, parce qu'elles étaient un signe d'amitié et d'union entre les évêques et les églises; *canonicæ*, parce qu'elles étaient prescrites par les canons.

Mattes.

LITERÆ TESTIMONIALES. *Voyez* Commendatitiæ literæ.

LITHOSTROTOS, Λιθόστρωτον, mot à mot *pavé*, nom du tribunal où, selon S. Jean, 19, 13, Pilate jugea le Seigneur. Ce tribunal était appelé dans la langue des Juifs (ἑβραϊστί, aramaïque) γαββαθᾶ, c'est-à-dire גַּבְּתָה, de גב, *dos*, ou גַּבַּהְתָּא, de גְּבַה, *être élevé*, ou גִּבְעֲתָא, de גִּבְעָה, *colline*. Dans tous les cas le nom aramaïque vient de l'élévation du lieu. On a émis diverses opinions sur l'origine du mot *Lithostrotos*. Beaucoup de commentateurs pensent qu'il est question d'un pavé en mosaïque de marbre (formé de pièces carrées de diverses couleurs, *parvulæ crustulæ*) (1), tels qu'ils étaient en usage chez les Romains depuis Sylla (2), surtout dans les appartements de luxe. On sait que les gouverneurs et les généraux emportaient ces *pavimenta tessellata* avec eux dans leurs provinces et à la guerre pour y placer leur tribunal (βῆμα) (3). D'autres (4) prétendent que cette explication n'est pas applicable au passage de S. Jean, que l'addition du nom syrochaldaïque eût été tout à fait inutile,

(1) *Voy.* Bernardin.
(2) *Voy.* Capistran.
(3) Voir plus haut, p. 345.

(1) Pline, XXXVI, 25, 60.
(2) Pline, l. c.
(3) Suet., *Cæs.*, XLVI.
(4) Winer, *Lexiq. biblique*, s. v.

puisqu'il ne désigne pas ce pavé de luxe. Tout s'explique si l'on admet que, non loin du prétoire, il y avait une place pavée, sans qu'elle le fût de marbre, qu'en araméen on appelait *gabbatha*, en grec *lithostrotos*, et sur lequel Pilate faisait placer son siége. Josèphe (1) parle d'un lithostrotos de ce genre, placé entre la tour Antonia et le portique occidental du temple; cette situation convient parfaitement à celle du prétoire dans le palais d'Hérode, qui était relié à la tour Antonia; c'est là qu'avaient lieu l'interrogatoire de l'accusé et les dépositions des témoins; l'arrêt solennel était prononcé en plein air du haut du tribunal.

Winer élève d'inutiles objections contre cette situation du lithostrotos, suffisamment démontrée par Hug, *Introd.*, I, 17.

KÖNIG.

LITHUANIENS. *Voyez* JAGELLON.

LITIS CONSORTIUM. Il y a dans tout procès civil deux parties, le *demandeur* et le *défendeur*; le premier élève une prétention devant le juge, au moyen de son instance ou de sa plainte; le second repousse la prétention dirigée contre lui; mais l'une ou l'autre de ces parties n'est pas toujours une personne *unique* (physique ou morale); *plusieurs personnes* peuvent remplir ensemble le rôle de demandeur ou de défendeur. Ces personnes, unies dans le même rôle, sont appelées les coïntéressés, *litis consortes*; leur situation commune dans le procès forme le *litis consortium*, qui est *actif* quand il y a plusieurs demandeurs, *passif* quand il y a plusieurs défendeurs, ou *réciproque* quand plusieurs plaident contre plusieurs. Les coïntéressés toutefois demeurent séparés; ils ne forment pas une personne morale, pas même une société formelle.

(1) *Bell. Jud.*, VI, 1, 8, et 3, 2.

Le *litis consortium*, dans la plupart des cas, est une relation libre, car :

1. Celui qui a un droit sur le tout n'a pas besoin, en cas de litige, d'invoquer ses *correos credendi*.

2. Celui qui a affaire à plusieurs obligés solidaires n'a pas besoin de les attaquer tous à la fois.

3. Celui qui a un droit sur une chose sujette à partage peut réclamer sa part sans le concours de ses copartageants.

4. De même ceux qui sont obligés solidairement peuvent être attaqués isolément pour leur part (1).

C'est une question indécise de savoir, quand il s'agit de choses indivisibles, sur lesquelles plusieurs ont des droits ou auxquelles plusieurs sont solidairement obligés, si on peut opposer à la demande d'un seul le silence de ses cointéressés, de sorte qu'il faille que la demande soit formée par tous ou la défense présentée par tous les coïntéressés.

Dans le cas du *litis consortium*, la procédure est poursuivie et le jugement est rendu par les mêmes actes pour tous les cointéressés, ce qui n'empêche pas que la décision matérielle peut différer pour chacun; ainsi, par exemple, quand l'un des coïntéressés est mineur et qu'on a opposé l'exception tirée de sa minorité, il se peut que le procès ait un résultat moins favorable pour lui que pour les autres qui sont majeurs.

SARTORIUS.

LITIS CONTESTATIO. D'après le droit romain elle consistait dans l'appel de témoins, fait à la fin de la procédure, devant le magistrat par les deux parties, pour constater devant le juge compétent ce qui avait déjà été établi en droit, *in jure*, c'est-à-dire devant le magistrat

(1) L. un., cod. Theod., *de Dom. rei, quæ posc.* (2, 5). L. I, cod. Just., *de Consort. ejusd. litt.* (3, 40).

instructeur. On s'appuie sur le texte de Festus, *de Verb. signif.*, v. *Contestari*, où il est dit : *Contestari est cum uterque reus dicit : Testes estote. Contestari litem dicuntur duo aut plures adversarii quod ordinato judicio utraque pars dicere solet : Testes estote.*

Mais cette notion changea avec le cours des temps, si bien que, dans la *litis contestatio* moderne, on ne peut plus reconnaître aucune trace de l'ancienne. Dans les procès civils ordinaires la *litis contestatio* est la réponse judiciaire du défendeur au fait qui constitue la base de l'instance. Les anciens jurisconsultes désignaient encore la *litis contestatio* comme émanant des deux parties ; par exemple, Pillius, *de Ord. judicior.*, P. II, pr. : *Post hæc lis contestatur quæ fit per narrationem actoris et responsionem rei* ; Tancred., *Ord. jud.*, P. III, tit. 1, § 2 : *Litis contestatio fit per narrationem et responsionem partium in judicio factam.*

Par son essence la *litis contestatio* n'est qu'une réponse ; elle n'est par conséquent pas, comme dans l'exception, l'exposé de faits nouveaux, non contenus dans la demande. Suivant sa teneur la *litis contestatio* est ou affirmative, *confessio*, ou négative, *defensio*, ou, sans être ni affirmative ni négative, le défendeur déclare simplement qu'il ne connaît pas les faits en question. Enfin la *litis contestatio* peut être mixte quand certains faits sont reconnus tandis que d'autres sont contredits. La *litis contestatio* affirmative doit être expresse et formelle ; celle qui est négative peut être supposée ; si le défendeur ne répond pas, il peut être considéré, à la demande du plaignant, comme niant l'instance.

Lorsque réponse est faite à la plainte, les points litigieux de la cause sont fixés, c'est-à-dire qu'on sait les points de la cause sur lesquels les parties sont ou d'accord ou en dissentiment. Pour arriver régulièrement à ce résultat, la réponse à l'instance doit avoir certaines propriétés. Ainsi, quoiqu'il soit admis qu'on peut accepter un procès d'une manière générale, la *litis contestatio* négative générale est interdite ; il faut que le défendeur oppose sa contradiction spéciale à chaque fait de la demande. Les effets les plus importants de la *litis contestatio* sont :

1° La transmission d'une action d'ailleurs non héréditaire à l'héritier du défendeur (1) ;

2° La naissance de la *mora* et *mala fides* (2) ;

3° La garantie pour toute la cause, *omnis causa*, c'est-à-dire pour les fruits et les intérêts, y compris les fruits perdus (3) ;

4° La compensation de la part du défendeur, si, par dol ou par faute de sa part, *dolus vel culpa*, la chose s'est perdue pendant l'instance (4) ;

5° La compensation pour la perte de la chose, si le défendeur possédait *mala fide* (5) ;

6° Enfin la litispendance, *litispendentia*, avec ses conséquences.

SARTORIUS.

LITISPENDANCE. Elle dépend de la réponse faite à l'instance, de la *litis contestatio*, de la part de la partie adverse. Dans ce cas le procès est dit *pendant*.

LITURGIE GALLICANE. *Voyez* LITURGIES.

(1) L. 58, dig., *de Oblig. et act.* (44, 7) ; L. 29, dig., *de Novat.* (46, 2) ; L. 87, 139, pr. dig., *de Re jur.* (50, 17).

(2) Arg., L. 82, § 1, dig., *de Verb. oblig.* (45, 1) ; L. 25, § 7. Cf. L. 20, §§ 6 et 11, dig., *de Hered. pet.* (5, 3) ; L. 2, cod., *de Fruct. et lit. expens.* (7, 51).

(3) § 2, Inst., *de Off. jud.* (4, 17) ; L. 17, § 1 ; L. 20, 35, § 1, dig., *de Rei vind.* (6, 1) ; L. 25, § 9 ; L. 27, pr., L. 29, dig., *de Hered. pet.* (5, 3).

(4) Cf. Savigny, *Droit rom.*, t. VI, § 272.

(5) *Voir* Savigny, l. c., §§ 273, 274.

LITURGIES. Nous prenons ici le mot liturgies dans le sens que lui donne Renaudot lorsqu'il dit : *Liturgiarum nomine intelligi debent officia seu Rituales libri auctoritate publica Ecclesiarum scripti, earumque usu comprobati, quibus ritus et preces ad consecrandam et administrandam Eucharistiam continentur* (1).

Quoique le sacrifice de la messe soit resté le même depuis l'origine, non-seulement quant à sa teneur, mais quant à sa forme fondamentale, il était cependant dans la nature des choses que la forme dans laquelle il était célébré variât suivant les lieux et les peuples, tout comme il était naturel que, dans le même lieu, avec le temps, cette forme s'étendît ou se développât d'elle-même. Par rapport à leur patrie originaire les liturgies connues se divisent en deux grandes branches, savoir : les *liturgies orientales* et les *liturgies occidentales*.

I. Liturgies orientales.

Pour ne pas outrepasser les limites d'un article de dictionnaire, nous avons à faire dans la riche collection des liturgies orientales un choix que détermineront l'antiquité des liturgies et l'usage qu'en a fait l'Église. Nous parlerons surtout des liturgies des Églises principales ou des Églises-mères ; nous ne rappellerons les autres qu'en passant.

A. *Liturgie de l'Église de Jérusalem*, habituellement dite *Liturgie de S. Jacques.*

Elle existe en grec ; on la trouve dans Jos.-Al. Assemani, *Codex liturgicus universæ Ecclesiæ*, liv. IV, P. II, p. 1 sq., Romæ, 1752. On ignore si elle fut originairement rédigée en grec ou dans la langue vulgaire de la Palestine ; la plupart des motifs parlent en faveur de l'original grec.

La première traduction latine, qui parut à Paris en 1560, fut faite et publiée par le chanoine *Jean de Saint-André*, avec la coopération de *Claude de Saintes*, plus tard évêque d'Évreux, et du théologien *Gentian Hervet*. L'autorité d'une liturgie ne dépend pas de la plume d'un homme célèbre dont elle peut provenir; elle dépend de ce que cette liturgie appartient à une Église, de ce qu'elle a été officiellement reconnue, de ce qu'on en a fait publiquement usage. Ainsi, quant à la liturgie dont nous parlons, ce qui est décisif, c'est la réponse à cette question : A-t-elle été en usage dans l'Église de Jérusalem ?

La réponse est affirmative. Il est dit dans la liturgie même, après la Consécration : « Nous vous offrons aussi ce sacrifice, ô Seigneur, pour ce saint lieu que vous avez glorifié par la divine présence de votre Christ et par la descente de votre Esprit-Saint. » Ces paroles, qui sont exclusivement propres à Jérusalem, ont toujours été rapportées à juste titre au lieu de la célébration du sacrifice. Le rit que S. Cyrille de Jérusalem explique dans sa cinquième catéchèse mystagogique est, quant à la partie essentielle, d'accord avec notre liturgie. — Pourquoi seulement dans la partie essentielle, et non dans tous les détails ? — Parce que le saint docteur eut l'intention de donner non une exposition ou une description de la liturgie, mais un enseignement, une explication sur les diverses parties de cette liturgie, et qu'ainsi il prit dans l'ensemble du rit les points les plus importants, ceux qui offraient un sujet propre à l'enseignement; puis, parce que, comme une comparaison attentive le démontre, il ne s'attachait pas à une seule formule liturgique, mais en

(1) *Liturg. oriental. Collectio*, t. I, p. 152, edit. secunda, Francofurti, 1847.

avait plusieurs en vue. La tradition des Grecs et des Orientaux va plus loin dans les preuves qu'elle apporte en faveur de la liturgie de Jérusalem, qu'elle attribue à S. Jacques et qu'elle estime digne de la plus haute vénération. Le synode *in Trullo* de 692 en appelle à cette liturgie pour démontrer aux Arméniens que le vin du sacrifice doit être mêlé d'eau; les savants grecs, tels que Nicolas de Méthone, Marc d'Éphèse et d'autres, jusqu'au patriarche de Constantinople Jérémie, la reconnaissent. Les patriarches de la nouvelle Rome parvinrent, avec le cours des temps, à imposer la liturgie de leur Église aux patriarcats de l'Orient; néanmoins, chaque année, l'antique liturgie était solennellement célébrée à Jérusalem le jour de la fête de S. Jacques, 23 octobre.

Le titre qui attribue la liturgie de la Mère-Église de Palestine à S. Jacques a donné lieu à diverses discussions. Ce furent des savants protestants qui commencèrent la guerre; ils prirent un certain nombre de propositions, d'expressions et de noms dans l'ensemble de la liturgie, et argumentèrent ainsi : « Telle et telle chose qui se trouve dans cette liturgie, par exemple le Trisagion, le Ὁμοούσιος et le Θεοτόκος, la mention des confesseurs et des anachorètes, ne peuvent proveuir de S. Jacques; donc la liturgie n'est pas de S. Jacques; elle est interpolée, elle est l'œuvre d'un imposteur et ne mérite aucun crédit. »

Admettons, pour ne pas allonger notre réponse, que les parties attaquées ne proviennent pas des temps apostoliques; en résulte-t-il que la liturgie est interpolée, qu'elle est l'œuvre d'un forban littéraire et qu'elle porte à tort le titre de liturgie de S. Jacques? Il s'agit d'abord de savoir si l'Église de Jérusalem l'a reconnue et si elle en a fait usage, ou si, par hasard, cette liturgie y a été introduite tardivement. Le premier fait est aussi positif et aussi certain que le second est faux et indémontrable, ce qui permet de conclure que la liturgie en question est la plus ancienne liturgie existante, la liturgie primitive de l'Église de Jérusalem. Mais comme cette Église vénère dans S. Jacques son premier évêque, qu'elle lui attribue sa fondation, elle soutient aussi qu'elle a reçu de lui l'ordonnance de son culte.

La liturgie de Jérusalem peut à certains égards être regardée comme le prototype ou le sommaire des liturgies les plus connues de l'Orient. Elle se divise, suivant l'antique usage, en liturgie des catéchumènes et liturgie des fidèles (1). La première consiste en prières, en chants, en leçons tirées des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Elle commence par l'offrande, à laquelle se rattachent le Symbole et le baiser de paix; puis la Préface et une exposition parénétique de l'œuvre divine du salut amènent la Consécration. Après les paroles de la Consécration, qui sont dites à haute voix, et auxquelles le peuple répond : *Amen*, suit la mémoire de la Passion, de la mort, de la résurrection, de l'ascension et du second avénement de Jésus-Christ, qui est supplié d'anéantir le péché et de communiquer ses dons divins aux fidèles. Alors se trouve l'*invocation du Saint-Esprit*, dont on a tant parlé et qui est particulière aux liturgies orientales; après quoi le prêtre dit quelques oraisons et se prépare à la sainte Communion. Il élève les saintes espèces en disant : « Le Saint aux saints; » puis il divise l'hostie, dont une partie est plongée dans le calice. Le prêtre dit encore plusieurs prières; enfin il communie ainsi que le peuple. Ses paroles d'actions de grâces, la bénédiction et le ren-

(1) *Voy.* MESSE DES FIDÈLES.

voi des fidèles forment la clôture de l'action sainte.

On rattache ordinairement à la liturgie de l'Église de Jérusalem celle qui est renfermée dans le huitième livre des *Constitutions apostoliques* (1). La ressemblance de ces deux liturgies n'est pas plus grande que celle que les autres liturgies de l'Orient ont en général entre elles. On date la rédaction de la liturgie des Constitutions de la fin du troisième ou du commencement du quatrième siècle.

Goar et Renaudot prétendent que la liturgie des Constitutions ne fut en usage dans aucune Église d'Orient ; on a dit que c'était une erreur, on a soutenu le contraire, mais on ne l'a pas démontré. Pour faire admettre qu'elle est plus ancienne que toutes les autres liturgies qui nous sont parvenues, on remarque, par exemple, qu'elle n'a pas le *Pater noster* avant la Communion ; que dans le *Memento* des morts on ne fait mention d'aucun nom des saints, ni de la sainte Vierge, et que, dans le *Memento* des vivants, il y a des ascètes en place de moines ; que les prières préparatoires du prêtre qui se trouvent dans la liturgie de S. Jacques ne se rencontrent pas dans la liturgie des Constitutions. A quoi on répond : Quant au *Pater*, l'hypothèse suivant laquelle il ne fut introduit que vers le quatrième siècle dans la liturgie n'a aucun fondement et contredit les plus anciennes traditions ecclésiastiques. On accorde que la mention de la Mère de Dieu dans le culte public devint générale après le concile d'Éphèse (431); que la désignation nominative des saints, l'intercession des moines, les prières préparatoires du prêtre sont des additions postérieures ; mais s'ensuit-il infailliblement qu'un formulaire liturgique qui n'a pas ces additions est plus ancien qu'un autre qui les a adoptées ? Ne peut-on pas aussi bien conclure que la liturgie des Constitutions apostoliques ne contient pas ces suppléments et ces modifications parce qu'on ne se servait pas publiquement de cette liturgie, et qu'ainsi elle resta en dehors de l'action, du mouvement, du développement vivant des formes du culte ?

(1) Galland, *Bibl. Patr.*, t. III.

B. La *liturgie d'Antioche* se confond avec celle de Jérusalem ; on sait que la Palestine appartint, durant les trois premiers siècles, au patriarcat d'Antioche (1), jusqu'au moment où le concile de Nicée, d'abord, accorda à l'évêque de Jérusalem un rang d'honneur (sans l'exempter de la juridiction de l'archevêque de Césarée), et où, plus tard, le quatrième concile œcuménique de Chalcédoine étendit la juridiction du patriarcat de Jérusalem sur les trois provinces de Palestine.

Outre la liturgie grecque de S. Jacques, le diocèse d'Antioche se servait encore d'une liturgie *syrienne* de ce nom (2). C'est une traduction libre de la première, à l'usage des Syriens.

Comme, après le schisme monophysite, elle fut reconnue et pratiquée non-seulement par les Melchites (alors identiques avec les orthodoxes), mais encore par les hérétiques, il faut admettre que non-seulement elle existait au temps du concile de Chalcédoine, en 451, mais encore qu'elle était en haute considération. Les monophysites, nommés plus tard Jacobites, produisirent une foule de liturgies sous des noms imaginaires : Abraham Échellensis dit qu'il y en avait cinquante ; Renaudot en compte une trentaine. Les

(1) *Voy.* ANTIOCHE (patriarcat d').

(2) Dans Assemani, l. c., p. 131 sq., en latin et complétée dans Renaudot, l. c., t. II, p. 29 sq.

Melchites s'en tinrent à l'antique liturgie traditionnelle jusqu'au moment où les patriarches de Constantinople réussirent à faire admettre la leur.

C. *Liturgie de S. Marc*, c'est-à-dire de l'*Église d'Alexandrie*. Elle fut publiée en 1583, à Paris, avec une traduction latine, par le chanoine Jean de Saint-André. Le manuscrit grec s'était trouvé dans un couvent de moines de Saint-Basile, en Calabre, et le cardinal Guillaume Sirlet en avait fait faire une copie pour l'éditeur. Nous supposons qu'on connaît la division des Chrétiens d'Égypte, après le concile de Chalcédoine, en Melchites et en monophysites (plus habituellement Jacobites ou Cophtes) (1). La liturgie dont il est question est, suivant toutes les apparences, l'antique liturgie introduite en Égypte avant le schisme monophysite, qui fut conservée par les Melchites même après le schisme, et ne fut remplacée que dans le douzième siècle par celle de Constantinople. Elle est attribuée à S. Marc, parce qu'il fonda l'Église d'Alexandrie. Son origine apostolique n'est nullement infirmée par cela qu'elle adopta des additions postérieures et ne demeura pas étrangère au mouvement vivant de l'Église.

Les Cophtes ont rédigé beaucoup de liturgies, dont toutefois trois seulement sont en usage : la *liturgie de S. Basile*, qu'on récite les dimanches ordinaires et les jours de féries, ainsi qu'au service des morts ; la *liturgie de S. Grégoire le Théologien*, qui est prescrite pour les fêtes de Notre-Seigneur et d'autres jours solennels ; enfin celle de *S. Cyrille*, destinée au carême et à la nuit de Noël. Gabriel, fils de Tarich, le soixante-dixième patriarche cophte, défendit, sous peine d'excommunication, l'usage de toute autre liturgie. Tandis que les Melchites continuèrent à célébrer le culte en grec, les hérétiques se décidèrent en faveur de la langue dite cophte, qui était la langue usuelle au temps de l'invasion des Arabes en Égypte.

Mais en moins de deux cents ans la langue des conquérants devint la langue dominante, si bien que les prêtres eux-mêmes ne comprenaient plus l'ancienne langue du pays, et qu'on se vit obligé d'ajouter une traduction arabe au texte cophte des livres liturgiques. Il est donc plus que naïf d'en appeler à la liturgie cophte, qui cessa, depuis la fin du neuvième ou le commencement du dixième siècle, d'être une langue vivante, pour obtenir l'introduction de la langue vulgaire dans la liturgie (1).

L'Église d'Abyssinie se rattache, quant à sa fondation, à celle d'Égypte. S. Frumentius (2), à qui l'Abyssinie doit sa conversion, fut ordonné évêque, à Alexandrie, par S. Athanase, et depuis lors l'Abyssinie reçut d'Égypte ses évêques, son organisation ecclésiastique, l'ordonnance de son culte, et finalement l'hérésie monophysite, dans laquelle elle est encore malheureusement plongée. Le nombre des liturgies abyssiniennes est de douze suivant les uns, de dix suivant les autres, savoir :

1. La liturgie de S. Jean l'Évangéliste ;
2. Celle des trois cent dix-huit Pères de Nicée ;
3. Celle de S. Épiphane ;
4. Celle de Jacques de Sarug (3) ;
5. Celle de S. Jean Chrysostome ;
6. Celle d'un inconnu ;
7. Celle des saints Apôtres ;
8. Celle de S. Cyriaque ;
9. Celle de S. Grégoire de Nazianze,
10. Celle du patriarche Dioscure.

(1) *Voy.* JACOBITES, COPHTES.

(1) *Voy.* LANGUE DE L'ÉGLISE.
(2) *Voy.* FRUMENTIUS.
(3) *Voy.* JACQUES DE SARUG.

La liturgie dite des saints Apôtres fut publiée en éthiopien à Rome, en 1548, par l'archimandrite abyssinien Pierre, appelé aussi Tesfa-Sion. L'année suivante il en parut une traduction latine. Elle renferme l'ordre complet du culte abyssinien, et elle sert à compléter les autres liturgies. On peut sans peine reconnaître en elle une imitation de la liturgie cophte de S. Basile.

D. *Liturgies byzantines.* L'Église de Constantinople ou de Byzance a, depuis plus de treize cents ans, deux liturgies, dont l'une est attribuée à S. Basile, l'autre à S. Chrysostome.

1. Il est hors de doute que S. Basile, évêque de Césarée, en Cappadoce, de 370 à 379, composa une liturgie, et Proclus (περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας (1), le diacre Pierre (2), le second concile de Nicée (3) et beaucoup d'autres en rendent témoignage. Mais on est tout à fait incertain sur la question de savoir si c'est le texte même de la liturgie dont se sert l'Église de Constantinople sous le nom de S. Basile, ou un autre exemplaire, qui est l'œuvre authentique de ce saint docteur, et, sans avoir égard à la tradition des Grecs, Goar croit (4) devoir donner la préférence à un exemplaire de la liturgie basilienne qu'Isidore Pyromalus lui communiqua.

Toujours est-il que les différences notables que présentent les manuscrits entre eux prouvent que cette liturgie n'a en aucune façon été protégée contre des essais de perfectionnement par le nom dont elle est ornée. — L'office divin se célèbre conformément à la liturgie de S. Basile les dimanches de carême (sauf le dimanche des Rameaux), le jeudi saint, le samedi saint, les vigiles de Noël et de l'Épiphanie, la fête de S. Basile, qui a lieu, d'après le calendrier grec, le jour de l'an, jour du décès de S. Basile.

(1) Dans *Gallandii Biblioth.*, t. IX, p. 680.

(2) *De Incarnatione et gratia D. N. J. C.*, c. 8.

(3) Hardouin, t. IV, col. 370.

(4) *Euchologe.*, p. 158.

2. La *liturgie de S. Chrysostome*, qui est en usage toute l'année, excepté les jours cités plus haut, est encore appelée, au septième siècle, par Léontius, la liturgie des saints Apôtres, et ne paraît avoir reçu le nom de S. Jean Bouche d'or qu'au huitième siècle. La tradition des Orientaux, la croyance des Occidentaux et les témoignages de beaucoup d'écrivains attribuent à S. Jean Chrysostome la rédaction d'une liturgie en usage dans l'Église de Constantinople. Il abrégea beaucoup l'office divin, dit Proclus, en vue de la lâcheté de la nature humaine et pour détruire toute mauvaise excuse.

Du reste les différences des exemplaires qu'on a de cette liturgie sont si grandes que Goar hésita dans le choix qu'il fallait faire pour avoir une base de comparaison, et qu'il déclara : *Tanta... varietas ut nos, qui octo sola* (*sc. exemplaria*) *ex illis tibi, lector... ob oculos ponimus, cuncta illa simul, tantæ dissimilitudinis aspectu territi, inter sese conferre, vitandæ nimiæ confusionis gratia, non potuerimus*, etc.

Il est par conséquent non-seulement faux, mais risible, de la part de l'auteur des *Lettres sur l'Office divin des Églises d'Orient* (1), de dire : « Au siècle suivant S. Jean Chrysostome, archevêque de Constantinople, laissa de côté quelques parties de la liturgie de S. Basile, et c'est l'arrangement qu'il ordonna pour le culte divin qui est celui qu'on suit tous les jours chez nous ; car depuis cet hiérarque nul n'osa et n'osera plus mettre la main sur une liturgie qui est parvenue au plus haut degré de perfection qu'il soit possible à

(1) André-Nicolaiewitsch Murawieff, t. II.

l'homme d'atteindre. » Les Grecs n'ont que trop souvent sacrifié à leur vanité personnelle le respect dû à l'antiquité et aux institutions traditionnelles; ils n'ont que trop souvent méprisé la véritable autorité, dépositaire de la loi religieuse, jusqu'au jour où finalement, par un contraste fréquent, ils se sont arrêtés et comme momifiés dans leurs formes.

L'ordre des deux liturgies de Constantinople est semblable à celui de la liturgie de S. Jacques. On y trouve la division en liturgies des catéchumènes et des fidèles; le baiser de paix, qui précède le Symbole, est donné après la première offrande; la Préface et la préparation immédiate à la Consécration consistent en actions de grâces et en louanges en l'honneur de la divine institution du sacrifice; les paroles de la Consécration sont prononcées à haute voix, et le peuple répond : *Amen*. Puis viennent l'invocation du Saint-Esprit, l'offrande du sacrifice en l'honneur des saints, l'intercession en faveur des morts et des vivants, l'élévation et la fraction de l'hostie, la communion, et enfin l'action de grâces et la bénédiction.

La liturgie de Constantinople, traduite en slave par S. Cyrille et S. Méthode, fut d'abord introduite en Pannonie et en Moravie. S. Méthode eut à se justifier à Rome, en 880, aussi bien quant à sa doctrine que quant à la langue qu'il avait introduite dans l'office divin. « Nous apprenons, lui écrivit le Pape Jean VIII, en date du 14 juin 879, que tu célèbres la messe dans une langue barbare (*barbara*), c'est-à-dire dans la langue slave, dans laquelle nous avons déjà interdit par nos lettres de célébrer la messe, qui ne doit être dite qu'en latin et en grec, etc. » Cependant l'apôtre des Slaves parvint à ramener le Pape à plus de condescendance. Le Saint-Père fut sans doute mû en cette occasion par le désir de maintenir l'unité de l'Église, qui était précisément menacée alors par Photius. « Il n'est pas contraire, dit-il, à la vraie foi ou au dogme de dire la messe, de lire le saint Évangile et les fragments de l'Ancien et du Nouveau Testament, de dire et de chanter le bréviaire en langue slave. » Cependant l'Évangile devait, pour en rehausser la lecture solennelle, être lu d'abord en latin, puis en slave. « Et s'il te plaît, est-il dit à la fin de la lettre du Pape à Swatopluk, d'entendre plutôt dire la messe en latin, nous ordonnons que la messe soit célébrée devant toi dans cette langue. »

La traduction slave de la liturgie grecque fut aussi accueillie en Russie, où elle est encore en usage de nos jours (1).

E. La *liturgie des Arméniens*, rédigée vraisemblablement au quatrième siècle, ne fut cependant achevée qu'au cinquième; elle ressemble beaucoup à celle de Byzance, ce qui n'a rien d'étonnant, puisque l'homme à qui la conversion de la Grande-Arménie est due principalement, Grégoire l'Illuminateur (2), fut instruit et ordonné à Césarée, que S. Chrysostome mourut à Comana, dans le Pont, et qu'il est en grande vénération parmi les Arméniens. Les traductions les plus répandues sont :

a. Celle qui est connue sous le nom de *Codex mysterii Missæ Armenorum, sive Liturgia Armena*, publiée en 1677 par l'imprimerie de la Propagande. Elle est partagée en deux livres, dont le premier est destiné aux prêtres, le second aux ministres servants.

b. La traduction latine du Théatin L.-M. *Pidou*, de Saint-Olon (né en 1659, † en 1717), que Lebrun a insérée dans le tome cinquième de son *Explication*

(1) Voir *Cyrille et Méthode, apôtres des Slaves*, de Jean Dobrowsky, Prague, 1823, p. 93 sq.

(2) *Voy.* GRÉGOIRE L'ILLUMINATEUR.

de la Messe, et accompagnée de notes savantes; elle est intitulée : *Liturgia Armena, cum ritu et cantu ministerii, ex originali Armeno manuscripto.* Le manuscrit ne renfermait que les prières et les formules dites par le prêtre; le reste dut être complété en le prenant dans l'édition romaine de 1677 et dans la mémoire du traducteur.

c. La traduction italienne du Père *Gabriel Avedichian*, méchitariste du couvent de Saint-Lazare, à Venise. Elle fut traduite en français, d'après l'édition de 1832, par J.-B.-E. *Pascal.*

d. Une traduction allemande de F.-X. *Steck : Liturgie des Catholiques arméniens,* Tubingue, 1845.

Le mérite d'une traduction consiste avant tout dans la fidélité avec laquelle elle rend l'original. Sans nous permettre un jugement sur toutes ces traductions, nous remarquerons seulement qu'elles s'éloignent les unes des autres en un point important : nous voulons parler de l'invocation du Saint-Esprit. La première et la quatrième (*a. d.*) parlent de la Consécration comme étant déjà accomplie; la première : *Quo (sc. Spiritu Sancto) benedicens corpus vere* FECISTI *Dom. nostri et Redemptoris J.-C.*; la quatrième : *Durch welchen (heiligen Geist) du dieses gesegnete Brod wahrhaftig zum Leibe unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi* GEMACHT *hast*, (par lequel (Saint-Esprit) *tu as* véritablement *fait* de ce pain béni le corps de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ). Dans la deuxième et la troisième la formule est conçue en ces termes : « Par lequel *tu fais* véritablement de ce pain le corps de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ; — ou : Par lequel ce pain béni, etc., *sera fait...* » — Il n'y a pas de doute que, dans l'un de ces cas, la liturgie arménienne est comprise comme elle est; dans l'autre, comme on désire qu'elle soit.

F. La *liturgie des Nestoriens.* Cette secte, dont la patrie fut, à proprement dire, la Syrie, eut, après le concile d'Éphèse (431), son principal siége en Mésopotamie, d'où elle se répandit en Perse, en Tartarie, en Chine, et dans les Indes orientales. Son chef, résidant à Bagdad, usurpa le titre de patriarche ou de catholicos. Aujourd'hui cette secte est fort diminuée. Elle a trois liturgies :

a. Celle *des saints Apôtres*, qui renferme en même temps l'*ordo* et toutes les prières communes, si bien que les deux autres s'en réfèrent souvent à celle-ci. Elle a une double inscription dans Renaudot (1) : avant l'introduction : *Liturgia Apostolorum sanctorum, seu ordo sacramentorum;* avant l'anaphore (*Missa fidelium*) : *Liturgia beatorum Apostolorum, composita a S. Adæo et S. Mari, Orientalium doctoribus.* » Le titre l'annonce par conséquent comme l'œuvre de S. Adæus ou Thadée, l'apôtre de la Mésopotamie, et il est vraisemblable qu'elle fut en usage en Mésopotamie avant que les Nestoriens s'y établirent.

b. La *liturgie de Théodore de Mopsueste*, qui reçut le surnom d'Interprète (*Interpres*) à cause de ses travaux d'exégèse, et qui non-seulement fut un partisan de Nestorius, mais qu'on peut considérer comme l'auteur de l'hérésie nestorienne. Elle est intitulée : *Liturgia Theodori Interpretis*, — et il est ajouté : *quæ celebratur a dominica prima Annuntiationis usque ad dominicam Oschanæ (id est Palmarum).* Elle est par conséquent pratiquée depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'au dimanche des Rameaux, et, comme le pense Renaudot, seulement le dimanche.

c. La *liturgie de Nestorius.* La rubrique attachée au titre, *Liturgia Nes-*

(1) T. II, p. 578 sq.

torii, désigne les cinq jours de l'année durant lesquels l'office est dit conformément à cette liturgie. Il y a ici une différence qu'il faut noter. Dans le Missel que Richard Simon reçut d'un prêtre de Babylone la rubrique dit : *quæ celebratur quinquies per annum* : *in Epiphania; in festo divi Joannis Baptistæ; die festo doctorum Græcorum; feria quarta rogationum Ninivæ, et Paschate.* Dans Renaudot (1) les vigiles de S. Jean-Baptiste et des docteurs de l'Église grecque sont indiquées. Les *doctores Græci* dont les Nestoriens font mémoire le vendredi de la cinquième semaine après l'Épiphanie sont : Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius. Les jours de rogations ou de pénitence de Ninive sont trois jours de jeûne qui sont observés avec le carême en souvenir des trois jours de pénitence des Ninivites. Les Nestoriens du Malabar les nomment les Jeûnes de Jonas, ce qui fait comprendre la rubrique citée. La langue de l'office divin des Nestoriens est partout le syrien.

II. Liturgies de l'Occident.

L'Occident n'est pas, de beaucoup, aussi riche en liturgies que l'Orient, et le petit nombre qu'il possède appartient, d'après son caractère et son origine, en partie à l'Orient, comme nous allons le voir.

A. Nous parlerons d'abord de la *liturgie romaine*, justement attribuée aux Apôtres, en même temps qu'avec l'assistance du Saint-Esprit et le concours du temps elle s'est développée et a porté dans tous les siècles des branches nouvelles.

Les plus anciennes rédactions écrites de la liturgie romaine se trouvent dans trois sacramentaires qui portent les noms des Papes Léon, Gélase et Grégoire.

(1) Renaudot, l. c., p. 620.

1. Le *Sacramentarium Leonianum* ou *Sacram. Veronense* fut publié, pour la première fois, en 1735, par *Joseph Blanchini*, d'après un manuscrit de la bibliothèque du chapitre de Vérone. L'inscription, qui attribue cette liturgie à Léon Ier, est une addition de l'éditeur, qui estima un peu trop haut la découverte de son manuscrit. *Orsi*, et avec lui *Cæs.-M. Merati* et *J.-A. Assemani*, pensent que l'auteur est Gélase. *Eusèbe Amort* est d'avis que ce n'est pas l'ouvrage d'un Pape unique, mais le sacramentaire des Papes en général. *Louis-Ant. Muratori* a soumis la question de l'âge et de l'auteur de ce sacramentaire à un long examen, dont le résultat tend à le faire remonter au temps de Félix III (483-492), et à le faire considérer comme l'œuvre d'un inconnu maladroit, qui recueillit sans choix et sans ordre ce qu'il trouva d'oraisons, de préfaces, etc., etc. Ce jugement, avec lequel celui des frères *Ballerini*, éditeurs des œuvres de Léon Ier, est d'accord, paraît justifié quand on examine attentivement le livre.

Tandis que certains numéros renferment une collecte, une secrète, une préface et une post-communion, conformément au rit romain traditionnel, d'autres présentent la plus grande irrégularité. Ainsi, par exemple, le no VII a trois collectes, deux secrètes et deux préfaces; le no IX, deux collectes, une secrète et une préface; le no X, une secrète, deux préfaces, deux post-communions. Il en est ainsi tout le long du livre. Il en résulte que ce doit être l'œuvre d'une personne qui ramassa les formules liturgiques qu'elle trouva de côté et d'autre. Aussi ce livre ne fut pas adopté, et le nom de sacramentaire ne lui appartient pas, à la rigueur, si on entend véritablement par là un livre en usage dans l'Église.

Du reste, cette collection contient

les plus anciens monuments de la liturgie romaine. Ce qui en prouve la haute antiquité, c'est qu'il n'y est question ni des fêtes des confesseurs, ni des fêtes de la croix, ni de celle de la Nativité de la Ste Vierge, et que la série des fêtes qu'il renferme est très-semblable à la nomenclature d'Ægidius Buchérius, qu'on fait remonter jusqu'au milieu du quatrième siècle.

Ce qui prouve d'une manière irréfragable que certaines parties de cette collection appartiennent à la liturgie romaine, c'est la teneur de plusieurs oraisons et préfaces, ainsi que l'indication des cimetières et des sanctuaires où certaines fêtes se célébraient (1).

2. Le *Sacramentarium Gelasianum*. Le vrai titre est : *In nomine Domini Nostri Jesu Christi. Incipit liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli.*

Il fut imprimé à Rome, en 1680, par *Joseph-Marie Thomasius*. Le manuscrit, qui avait appartenu au P. Petau, passa par la suite dans la bibliothèque de la reine Christine de Suède.

Est-ce à bon droit qu'on attribue ce sacramentaire au Pape S. Gélase Ier? Les savants catholiques répondent unanimement oui ; car Gennade, le bibliothécaire Anastase, Jean Diacre et les anciens catalogues des Papes, chez les Bollandistes (2), attestent que Gélase rédigea un sacramentaire. Or l'Église romaine ne connaît que deux sacramentaires officiels, c'est-à-dire destinés à l'usage public, et publiés à cette fin : celui de Grégoire et celui de Gélase, qui servait avant Grégoire et que ce Pape corrigea. Le Sacramentaire de Gélase dont nous parlons est un sacramentaire de l'Église romaine, non-seulement d'après son titre, mais d'après les fêtes qui s'y trouvent. — L'opinion de Jacques Basnage et de Mathias Pfaff, professeur de Tubingue, a été victorieusement réfutée par L.-A. Muratori, dans la dissertation citée (1), au chapitre V. Quant à l'âge du manuscrit, voici ce que l'éditeur Thomasius met en avant dans sa préface pour en prouver l'antiquité :

1. Le Symbole n'a pas l'addition *Filioque.*

2. Le manuscrit ne contient pas encore les messes des jeudis du carême.

3. Il manque plusieurs messes (ou fêtes) qui furent en usage à dater du septième siècle.

4. Il y a moins de fêtes de saints que dans les sacramentaires postérieurs.

5. Les martyrs seuls ont des messes propres.

Mais, dit-on, le manuscrit a des parties qui dénotent un temps postérieur. — Sans doute ; le manuscrit ne fut pas écrit pour servir de preuve aux érudits, mais bien pour servir à l'office public ; il ne devait et ne pouvait par conséquent pas être absolument arrêté, et ne pas contenir ce que le temps amena de modifications et d'augmentations dans la forme du culte.

Le Sacramentaire de Gélase est divisé en trois parties : la première est intitulée : *De anni circulo*, et embrasse le temps ecclésiastique depuis la vigile de Noël jusqu'à l'octave de la Pentecôte ; la deuxième a pour inscription : *De Natalitiis Sanctorum*, et renferme les fêtes des Saints ; la troisième, intitulée : *De Dominicis diebus*, contient les oraisons pour les dimanches après la Pentecôte et le canon de la messe.

3. Le *Sacramentarium Gregorianum*, Les voix les plus autorisées attestent unanimement que S. Grégoire Ier, qui fut assis sur le Saint-Siége de 590 à 604, s'occupa spécialement de la liturgie.

(1) Cf. L.-Ant. Muratori, *de Rebus liturgicis dissertatio*, c. 4.

(2) T. I aprilis, p. 34.

(1) *De Rebus liturgicis dissert.*

On attribue notamment la rédaction d'un sacramentaire à cet homme extraordinaire, dont l'esprit, plongé dans la contemplation des vérités éternelles et des mystères divins, n'en comprenait pas moins les nécessités terrestres, les besoins et les souffrances de l'Église militante, et savait y remédier. Jean Diacre (1), son biographe, dit : « Il résuma en un livre le Missel de Gélase; il en laissa beaucoup de choses de côté; il en changea un petit nombre et il en ajouta quelques-unes. »

Il est difficile de décider quel est, parmi les exemplaires du missel grégorien que nous avons, celui qui est le moins interpolé. L.-A. Muratori donne la préférence à un manuscrit de la bibliothèque du Vatican qu'il a fait imprimer dans sa *Liturgia Romana vetus*, t. II. Il commence par une rubrique qui désigne les parties de la messe, depuis l'Introït; puis suivent la Préface, le Canon, le Pater avec l'embolisme (2), et l'Agnus Dei. — Après cela viennent des formules pour certains jours et certaines circonstances particulières, en commençant par la vigile de Noël. Chaque messe a, en général, une collecte, une secrète, une post-commmunion; il y a un supplément avec plusieurs oraisons sur l'usage desquelles on ne peut rien dire de précis. Il en est de même des préfaces, qui se trouvent en grand nombre à la fin des manuscrits. Outre ce qui appartient à la sainte messe, le manuscrit renferme beaucoup de bénédictions, d'exorcismes, d'oraisons, etc.

Les sacramentaires de l'ancienne Église ne renferment pas le rit complet de la sainte messe; ils ne contiennent que ce que le prêtre doit dire; c'est pourquoi il y avait à côté des sacramentaires d'autres livres nécessaires pour l'office divin, notamment : l'*Antiphonaire* (1), contenant ce qui se chantait à l'*Introït*, après l'Épître, à l'Offertoire et à la Communion; le *Lectionnaire* (2), contenant les leçons de l'Ancien Testament, des Actes des Apôtres, des épîtres des Apôtres et de l'Apocalypse, et le livre des *Évangiles* (3), contenant les péricopes tirées des quatre Évangélistes. Chacun de ces livres employés à la célébration de la messe était appelé *liber missalis*, missel; mais on comprend que ce devint un besoin, on peut dire une nécessité, de réunir ces quatre livres isolés, surtout pour des lieux et dans des circonstances où un prêtre célébrait la sainte messe sans l'assistance des diacre et sous-diacre. Ce livre liturgique, contenant le tout, se nomma *Missale plenarium*, et plus tard simplement *Missale*, missel. Ces missels existaient partout bien avant la réunion du concile de Trente; mais, quoiqu'ils eussent pour base le rit grégorien, ils présentaient tant de variantes, parfois des additions si étranges, que le besoin d'une réforme devint de plus en plus urgent et fut formellement proclamé au concile de Trente, après avoir été exprimé au concile de Bâle, et, en 1536, dans un concile de Cologne.

Durant la première période du concile de Trente les Pères ne purent pas s'occuper de cet objet; dans la dix-huitième session ils nommèrent une commission qui n'eut pas le temps d'accomplir la tâche dont elle était chargée, ce qui détermina le concile, dans la vingt-cinquième session, à s'en remettre au Pape de la réforme du Bréviaire, du Missel et du Rituel. — Comme il s'agissait non de rédiger une nouvelle liturgie, mais d'épurer celle qui existait, de rétablir l'ancienne liturgie romaine dans sa simplicité et sa dignité, nulle part la

(1) L. II, c. 17.
(2) *Voy.* EMBOLISME.

(1) *Voy.* ANTIPHONAIRE.
(2) *Voy.* LECTIONNAIRE.
(3) *Voy.* ÉVANGILES (livre des).

chose ne pouvait être mieux suivie et plus promptement accomplie qu'à Rome. Entreprise par Pie IV, elle fut achevée sous Pie V. Les seuls membres de la commission de Trente qui furent chargés de ce travail furent le cardinal Bernardin Scotti et Thomas Goldueli, évêque d'Asaph. Zaccaria croit qu'il faut aussi attribuer une part notable de l'œuvre au cardinal Guillaume Sirlet et au savant Jules Poggi.

La publication du nouveau missel eut lieu le 14 juillet 1570; elle fut suivie de deux révisions, entreprises sous Clément VIII (bulle du 7 juillet 1604) et Urbain VIII (bulle du 2 septembre 1634). Ce missel présente également l'introduction, trois parties principales et un supplément. L'introduction donne le calendrier, les rubriques générales, un sommaire du rit et une instruction sur les fautes (*defectus*) qui peuvent se commettre dans la célébration du saint Sacrifice. Les trois parties principales sont :

a. Le Propre du Temps, *Proprium missarum de Tempore*, contenant les formules pour les fêtes courantes de l'année ecclésiastique. Il suit l'ordre des dimanches, commence avec le premier dimanche de l'Avent et se termine par le dernier dimanche après la Pentecôte. Du reste l'année ecclésiastique se meut autour de trois fêtes principales : Noël, Pâques et la Pentecôte, dont la fête de Pâques est le centre. L'*Ordo Missæ* est intercalé entre le samedi saint et Pâques.

b. Le Propre des Saints, *Proprium missarum de Sanctis*, qui renferme les formules des messes et des fêtes particulières de certains saints. Cette partie est ordonnée d'après les mois et les jours de l'année civile; de tout temps l'Église a célébré l'anniversaire de la mort des saints comme leur jour de naissance à la vie éternelle.

c. Le Commun des Saints, *Commune Sanctorum*, qui complète la partie précédente pour les jours de fêtes qui n'ont pas de messe dans le Propre des Saints. Il est divisé d'après la distinction hiérarchique des saints, telle qu'elle est déjà marquée dans les litanies. Ainsi il y a des messes : pour la vigile d'une fête d'Apôtre; pour les fêtes des martyrs en dehors du temps pascal et pendant ce temps; pour les fêtes des confesseurs pontifes et non pontifes, des vierges, des saintes femmes et des veuves.

Le supplément est très-fourni; il présente : — la messe anniversaire de la dédicace d'une église, diverses messes votives et les messes des défunts; puis plusieurs bénédictions, et enfin les messes pour les fêtes ou les commémorations qui peuvent être dites dans certaines localités d'après un indult papal, *Missæ ex indulto apostolico*.

B. *La liturgie milanaise* ou *ambrosienne*, qui est encore en usage de nos jours dans l'Église de Milan, et qui fut, sans aucun doute, achevée par S. Ambroise, élu évêque de cette ville en 374. J. Visconti prétend que S. Barnabé est l'auteur primitif de cette liturgie, que S. Miroclet la développa, et que S. Ambroise la compléta. On ne peut déterminer ce que S. Ambroise y a fait, ce qu'il y a changé, de quoi il l'a enrichie. Les allusions qu'il fait à la liturgie dans ses ouvrages ne donnent que des indications vagues. Il est hors de doute qu'il introduisit le chant alternatif des psaumes et des hymnes; il est vraisemblable qu'il rédigea non-seulement les messes des SS. martyrs Nazaire et Celse, Gervais et Protais, Vital et Agricola, mais encore un nombre assez considérable d'oraisons, de préfaces, etc.

La liturgie de Milan est identique dans les parties capitales avec la liturgie romaine; le canon notamment est le même. Les variantes sont d'un ordre

inférieur; ainsi, au Graduel, au lieu du psaume 42 on récite simplement le 1er verset du psaume 117, *Confitemini;* après le *Confiteor* et l'absolution il y a d'autres versets, et l'oraison elle-même est différente, non quant au sens, mais quant aux expressions. Après l'Introït il y a un *Dominus vobiscum*, puis vient le *Gloria*, après lequel trois fois *Kyrie, eleïson*. Beaucoup de messes ont avant l'Évangile deux leçons, l'une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament; les oraisons pour l'Offertoire sont différentes de celles du Missel romain; le Symbole ne se dit qu'après l'Offertoire; dans la nomenclature des saints du canon il y a quelques saints du diocèse; le *Hæc quotiescumque*, après les paroles de la Consécration, est paraphrasé; l'oraison finale du Canon, *Per quem hæc,* etc., est deux fois plus longue; la fraction de l'hostie a lieu avant le *Pater*, avec une formule propre; l'*Agnus Dei* n'est prescrit que dans les messes des Morts; la seconde oraison avant la Communion et la seconde formule de la Communion diffèrent; enfin dans ce qui suit la Communion il y a aussi quelques particularités.

Les Milanais, peuple et clergé, ont toujours manifesté un tel attachement pour leur liturgie que les divers essais faits pour l'abolir n'ont jamais pu aboutir. Charlemagne déjà fut obligé de renoncer au projet qu'il avait d'introduire le rit romain dans Milan. En 1060 Nicolas II renouvela une tentative semblable, et il échoua de même, malgré le choix qu'il avait fait, pour accomplir son projet, de S. Pierre Damien, personnage aussi prudent qu'énergique. Plus tard le cardinal Branda de Castiglione, qu'Eugène IV avait envoyé, en 1440, en qualité de légat en Lombardie, entreprit d'introduire le rit romain à Milan; mais à la suite de sa tentative il fut obligé de s'enfuir de la ville.

En 1497 le rit de Milan fut solennellement reconnu et autorisé par Alexandre VI, et comme S. Pie V, dans les bulles par lesquelles il promulguait le Missel et le Bréviaire corrigés, déclara que toutes les Églises qui avaient un rit particulier depuis deux cents ans étaient exemptes de l'obligation d'admettre les livres liturgiques de l'Église romaine, l'existence de la liturgie ambrosienne fut par là même complétement assurée.

S. Charles Borromée favorisa et défendit avec un grand zèle le rit de son Église, et le gouverneur de Milan ayant obtenu de Rome l'autorisation de faire célébrer suivant le rit romain, dans toutes les églises qu'il visiterait, le saint réclama énergiquement contre cette concession, comme on peut le voir dans sa lettre du 12 novembre 1578, adressée au protonotaire apostolique Speciano. Le rit de Milan, dit S. Charles dans une autre occasion, n'est pas seulement milanais, mais, en vertu de l'autorisation et de la confirmation de Rome, il est romain et apostolique. — La plus récente édition du *Missel ambrosien* parut sous le dernier archevêque défunt, le cardinal Charles Caïetan de Gaisruck, en 1831.

C. La *liturgie gothique,* appelée plus tard *mozarabique*. On l'appela gothique parce qu'elle se développa et fleurit surtout au temps de la domination des Goths en Espagne. On la nomma mozarabique après la conquête de l'Espagne par les Arabes. Les habitants du pays qui s'étaient soumis aux Maures reçurent le nom de Mozarabes (*Mostarabes* ou *Mustarabes*), c'est-à-dire Arabes arabisants, pour les distinguer des Arabes réels, vrais, originaires. L'expression ne vient pas de l'union des mots *mixti* et *Arabes*, ou de *Muza* (nom du capitaine maure qui soumit l'Espagne) et *Arabes*, mais du verbe *araba*, dont le participe répond à la dixième conjugaison.

La question de l'origine de la liturgie mozarabique soulève d'inextricables difficultés. Le principal caractère de cette liturgie dénote une origine orientale. Quand et par qui ce rit anatolique parvint-il en Espagne? Sont-ce les Goths qui, au commencement du cinquième siècle, l'apportèrent de l'Asie Mineure et de Constantinople en Espagne, ou la trouvèrent-ils déjà dans ce pays lorsqu'ils l'envahirent? Jean Pinius, dans son remarquable traité *de Liturgia antiqua Hispanica*, *Acta Sanct. Julii*, t. VI, p. 1-112, soutient que dans les quatre premiers siècles le rit romain fut usité en Espagne; qu'au cinquième siècle les Goths apportèrent une liturgie analogue à la liturgie grecque, et que celle-ci fit disparaître l'ancienne et primitive liturgie espagnole; que du reste celle qui fut introduite par les Goths subit de notables modifications, et fut surtout élaborée par les saints évêques Léandre et Isidore de Séville. Alexandre Lesley prétend le contraire; d'après lui l'antique Espagne reçut son rit d'Orient, et les Goths s'en accommodèrent d'autant plus facilement qu'il était semblable au leur dans les points capitaux. Nous ne pouvons discuter ici les motifs qu'on fait valoir des deux côtés.

Dans la seconde moitié du onzième siècle, sous Alexandre II et Grégoire VII, on commença à introduire le rit romain dans la Péninsule; mais, lorsqu'en 1088 un synode de Tolède statua qu'on laisserait de côté la liturgie mozarabique, une forte opposition se prononça contre le décret, et l'on résolut, conformément aux usages du temps, de faire dépendre la solution d'abord d'un duel, ensuite de l'épreuve du feu. Les deux épreuves tournèrent en faveur de la liturgie mozarabique; mais le roi Alphonse VI, prenant un moyen terme, ordonna que les deux liturgies romaine et mozarabique subsisteraient l'une à côté de l'autre dans son royaume. Depuis lors l'office divin se célébra à Tolède, dans les six églises paroissiales de S. Marc, Ste Eulalie, Ste Juste et Ste Ruffine, S. Luc, S. Sébastien et S. Torquatus, conformément au rit mozarabique. Cependant, le rit romain s'étant peu à peu introduit dans ces paroisses, le cardinal Ximénès fit, au commencement du seizième siècle, des efforts prodigieux pour assurer le maintien de la liturgie mozarabique. Non-seulement il ordonna une nouvelle édition revue et corrigée du missel et du bréviaire mozarabiques, mais il bâtit une chapelle (*ad Corpus Christi*) qu'il dota richement, de manière à y entretenir treize chapelains chargés de dire journellement l'office et la messe suivant le rit mozarabique. On créa, quoique sur une moindre échelle, des fondations à l'instar de celles de Ximénès à Salamanque et Valladolid pour perpétuer l'office en question (1).

La messe mozarabique commence, comme la nôtre, par l'*Introibo;* puis vient l'Introït, le *Gloria* (qu'on ne dit pas toujours), la Collecte du *jour*, la prophétie, c'est-à-dire la leçon de l'Ancien Testament, le Psaume (semblable à notre Graduel), l'Épître et l'Évangile; puis la préparation et l'offertoire, qui n'est pas encore l'Offrande proprement dite, et à laquelle, anciennement, les catéchumènes pouvaient assister. La messe des fidèles présentait l'ordre suivant : une oraison, nommée *missa*, variant suivant les temps et les fêtes; une autre oraison, la commémoraison des saints et des défunts; l'*oratio post nomina;* l'*oratio ad pacem* avec le baiser de paix; la préface sous le nom de *illatio*, finissant par le trisagion; l'oraison *post sanctus;* la consécration et l'élévation, et, durant cette

(1) *Voir* Pinius, l. c., p. 66, 67, et Héfélé, *le Cardinal Ximénès*, Tubingue, 1844, p. 161 sq.

dernière, le *Post pridie*, une prière qui ressemble à la prière qui termine notre canon ; le Symbole, la fraction de l'hostie en neuf parties, dont chacune reçoit le nom d'un mystère de la foi (1) ; le *Memento* des vivants, surtout des assistants; le *Pater;* l'immersion des neuf particules dans le précieux sang; la bénédiction du peuple; la communion avec chant et prières ; l'action de grâces; l'annonce de la fin et la bénédiction solennelle en ces termes : *In unitate Sancti Spiritus benedicat vos Pater et Filius, amen.*

D. *Liturgies gallicanes.* Nous trouvons d'abord le *Missale Gothicum*, appelé par Mabillon *Gothico-Gallicanum*, qui fut certainement en usage dans la Gaule narbonnaise dès le temps des Carolingiens. Son caractère dénote une origine orientale, de même que les premiers prédicateurs de la foi et les premiers évêques des Gaules, S. Trophime, S. Crescence, S. Pothin, S. Irénée et S. Saturnin, vinrent d'Orient.

Le second monument que nous rencontrons est le *Missale Gallicanum vetus*, ainsi que l'intitulent Thomasius et Mabillon ; comme le premier il s'identifie dans les choses capitales avec les liturgies orientales.

Deux autres documents liturgiques, le *Missale Francorum* et le *Sacramentarium Gallicanum*, ne représentent plus le rit gallican tout à fait ancien et ont par conséquent moins d'importance. Tous deux appartiennent probablement à la période de transition de la liturgie primitive à la liturgie romaine ; le premier fut rédigé, suivant l'opinion de Lebrun, entre 768 et 771 ; le second, que Mabillon trouva dans le couvent de Bobbio, en Lombardie, paraît plus ancien ; on n'est pas certain du lieu où il fut en usage. S. Germain (2), qui devint évêque de Paris en 555, donna une explication d'une grande valeur pour l'étude de la messe gallicane. Ce *Missale Gallicanum* fut trouvé dans le couvent de Saint-Martin d'Autun, où Germain fut ordonné diacre en 533 et prêtre en 536. Martène et Ursin Durand l'ont publié dans le *Thesaurus Anecdotorum*, t. V.

Un document inappréciable pour la connaissance de la liturgie gallicane est celui que la littérature ecclésiastique doit au savant directeur des archives de Carlsruhe, Fr.-J. Mone ; ce sont onze formules de messe, tirées d'un manuscrit de l'ancien couvent de Reichenau. Quoique ne renfermant que des fragments et la partie variable du missel, elles offrent une image fidèle du plus ancien office divin de la France méridionale. Elles parurent sous le titre de *Messes latines et grecques du deuxième au sixième siècle*, Francfort-sur-le-Mein, 1850. L'éditeur y a ajouté de précieuses dissertations sur les messes gallicanes, africaines et romaines, etc. Quand même, comme le Dr Denzinger a cherché à le prouver (1), Mone exagérerait l'antiquité de ces formules et ne donnerait pas toujours des preuves concluantes, il est certain que ces messes sont plus anciennes que tous les monuments de l'antique liturgie gallicane édités jusqu'à ce jour.

Voir, sur la liturgie de l'Église gallicane, *Missale Gothicum*, *Francorum et Gallicanum vetus*, *cura et studio Jos.-Max. Thomasii*, Romæ, 1680. — *De Liturgia Gallicana*, *opera J. Mabillon.*, Paris, 1679. — *Id.*, *Museum Italicum*, t. I, p. 278 sq., Lutetiæ Parisiorum, 1724.

KÖSSING.

LITURGIQUE (SCIENCE). En tant qu'exposition scientifique du culte, la liturgique se distingue de l'explication simple et populaire de l'office divin ;

(1) *Voy.* HOSTIE (fraction de l').
(2) *Voy.* GERMAIN (S.).

(1) *Revue trimestr. de Tubingue*, 1850, 3e cah., p. 500 sq.

elle part de principes certains, présente l'ensemble d'une manière systématique, expose, examine et éclaircit les parties constituantes de la liturgie dans sa teneur historique, dogmatique, sacramentelle, symbolique et esthétique. Elle se distingue de l'archéologie en ce que celle-ci a surtout en vue l'élément historique. La science liturgique se divise en deux parties, l'une *générale*, l'autre *particulière*.

La partie générale a pour objet les principes généraux de la liturgie, s'appliquant à l'idée, au but, à la nécessité, à la nature, à la forme du culte. La partie particulière traite des motifs, des formes et des cérémonies du culte, tels que le *sacrifice*, les *sacrements*, les *bénédictions*, les *consécrations*, la *prière*, le *chant*, la *musique sacrée*, la *prédication*, l'*usage liturgique de la Bible;* et ce qui accompagne ces actes, ce qui sert à les accomplir sans être essentiel, tel que la *génuflexion*, le *signe de la croix*, l'*église* comme bâtiment, l'*architecture ecclésiastique*, etc.

Les sources *immédiates* de la science liturgique sont les livres liturgiques que l'Église autorise et destine aux usages religieux; les sources *médiates* sont l'Écriture sainte, les écrits des Pères, les anciennes liturgies, les décrets des conciles et des synodes, les bulles et les brefs, la pratique de l'Église, *praxis Ecclesiæ*, et surtout les décrets de la sacrée congrégation des Rites. Les sciences auxiliaires sont la dogmatique et la morale, l'archéologie, l'histoire ecclésiastique, l'esthétique, notamment la poétique et la musique, la peinture, la sculpture et l'architecture.

On s'est, de tout temps, beaucoup occupé de la liturgie catholique. Les travaux existants sur cette matière sont de nature très-diverse. Les uns sont purement consacrés à exposer d'une manière simple et populaire le culte ou quelques-unes de ses parties, leur sens, leur esprit; d'autres ont réuni et commenté les formulaires liturgiques. Les rubricistes expliquent le fait et la réalisation canonique du culte; les historiens en montrent les origines et le développement. On trouve déjà dans les écrits des Pères, mais le plus souvent d'une manière sommaire et sans suite, beaucoup d'excellents renseignements sur les diverses parties du culte, surtout chez S. Clément de Rome, S. Ignace, S. Justin, S. Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, S. Cyprien, S. Basile, S. Grégoire de Nysse, S. Grégoire de Nazianze, S. Chrysostome, S. Léon le Grand, S. Augustin, S. Grégoire le Grand, etc.

Le premier auteur qui ait publié une description systématique des parties les plus importantes de la liturgie fut S. Isidore de Séville, archevêque de cette ville au septième siècle (*De divinis s. ecclesiasticis Officiis, l. II*); mais ce n'est qu'à partir du huitième siècle que commence, à proprement dire, une période fertile en travaux liturgiques. Il faut nommer surtout sous ce rapport Alcuin, Rhaban Maur, Walafried Strabon, plus tard l'auteur du *Micrologus de ecclesiasticis observationibus;* Honoré d'Autun, Odon de Cambrai, Hildebert de Tours, Robert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Jean Beleth, Innocent III, Guillaume Durand, Albert le Grand, Jean de Lapide, Gabriel Biel, Cochlæus, Joseph-Étienne Durand, etc.; plus tard surtout Bona et Martène.

Les ouvrages liturgiques du moyen âge ont cela de commun qu'ils manquent de critique historique, et que c'est l'interprétation mystique qui prédomine chez eux.

A dater du seizième siècle on s'appliqua assidûment à la science liturgique en publiant les anciens formulaires et en en donnant des explications critiques. Comme rubricistes on distingue

surtout Gavantus, Mérati, Lohner et Romsée.

Dans les temps modernes on a publié une foule d'ouvrages populaires sur le culte ; ils ne sont pas tous remarquables par l'intelligence et le talent ; les ouvrages de théologie pastorale contiennent tous d'utiles enseignements sur la manière de comprendre et d'administrer dignement les cérémonies du culte. L'ouvrage le plus répandu à cet égard en Allemagne, à juste titre, est celui de Rippel, intitulé *Antiquité*, *origine et signification de toutes les cérémonies*, etc., Augsbourg et Fribourg, 1764, repris et présenté sous une nouvelle forme par Himioben, sous le titre de *Beautés de l'Église catholique*, Mayence, 1841, et traduit en français par le traducteur du Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique, I. Goschler, sous le titre : *Dialogues familiers sur les cérémonies de l'Église catholique*, Paris, 1854, chez Vivès. Le *Génie du Christianisme* de Staudenmaier, Mayence, 1835 ; les *Discours* du cardinal Wisemann sur la liturgie observée dans la chapelle papale durant la semaine sainte ; le *Génie du Christianisme* de Chateaubriand, *l'Esprit et la puissance de la Liturgie catholique* de Sailer, Munich, 1820, sont des ouvrages remarquables par la hauteur et l'étendue des vues.

Le premier essai d'une exposition scientifique de toute la liturgie catholique, par conséquent le premier essai de liturgique proprement dite, a été fait par Fr.-Xav. Schmid, dans sa *Liturgique de la religion catholique*, Passau, 1832-1833. Lüft a fait paraître en deux volumes, 1844-1847, un essai du même genre, sous le titre *Liturgique, ou exposition scientifique du culte catholique*, Mayence. Il faut citer encore les *Leçons* de Kössing *sur la sainte Messe* (Villingen, 1843).

Dans la dernière moitié du dernier siècle et au commencement du dix-neuvième, quelques auteurs catholiques, entraînés par les tendances superficielles d'une école presque rationaliste, se sont élevés contre le culte catholique dans sa forme actuelle ; tels sont : Werkmeister, *des Cérémonies de la Messe et de la Communion dans la chapelle de la cour de Stuttgart*, 1787 ; *Documents pour servir à l'amélioration de la liturgie catholique en Allemagne*, Ulm, 1789 ; et Winter, *Liturgie, ce qu'elle doit être*, etc., Munich, 1808 ; *Théorie du Culte divin*, Munich, 1809 ; *Premier Livre de messe allemand critique*, Munich, 1810.

Si ces hommes avaient réussi à faire prédominer les principes superficiels de leur doctrine prétendue éclairée, on aurait dépouillé les cérémonies du culte de leur caractère fondamental, de leur sainte mysticité, de leur esprit, de leur onction et de leur sanction divine.

Heureusement la science vraie a dominé et vaincu cette fausse et mortelle direction. Cependant l'étude de la liturgie et les travaux scientifiques qu'elle a produits n'ont pas encore réalisé tout ce qu'on en doit attendre.

LÜFT.

LIUTPRAND DE CRÉMONE. *Voyez* LUITPRAND.

LIVIN (S.). *Voyez* LEBUIN.

LIVONIE. Il a été question de la conversion de la Livonie dans les articles ALBERT et BERTHOLD ; nous n'avons donc à parler ici que de l'introduction de la réforme dans cette province. *Gauthier de Plettenberg*, qui, en 1521, avait acheté son indépendance du grand-maître de l'ordre Teutonique, favorisa chaudement la réforme, dans laquelle il voyait un moyen de l'emporter sur l'archevêque de Riga et de dominer la ville encore soumise au pouvoir du prélat. Les premiers propagateurs du luthéranisme furent le maître

d'école poméranien *André Knöpken* et *Silvestre Tegetmeier*, de Rostock; ce dernier y mit une telle ardeur qu'il excita une émeute contre les images à Riga et à Réval. Tegetmeier, malgré sa turbulence, trouva appui et protection auprès du conseil de Riga et du grand-maître, lequel, en 1523, envoya son chancelier à Luther. L'hérésiarque répondit par une lettre de félicitations et d'encouragement aux nouvelles communautés de Réval, de Dorpat et de Riga. Celle-ci reçut un autre encouragement, pour persévérer dans sa voie nouvelle, du commandeur de la maison du grand-maître, qui lui envoya un énorme knout en l'engageant à s'en servir pour chasser de la ville le clergé catholique. On n'employa pas précisément ce moyen, mais on ordonna aux ecclésiastiques ou d'adopter le pur évangile, ou de ne pratiquer leur culte que les portes closes, ou d'abandonner la ville. Sur ces entrefaites mourut le vertueux et pacifique archevêque *Gaspard Linde* (29 juin 1524), désespéré du peu de succès qu'avait eu son zèle pour la foi catholique. Son successeur, *Jean VII, Blankenfeld*, évêque de Dorpat et de Réval, ne fut pas reconnu par le conseil de Riga comme souverain du pays; il ne put entrer dans sa ville épiscopale, tandis qu'on travaillait à réformer Dorpat et Réval par les moyens les plus violents. En 1525 l'archevêque fut arrêté et emprisonné. Ce ne fut cependant qu'après la mort de l'archevêque *Thomas Schoning* († 1539) et sous le nouvel archevêque, *Guillaume*, margrave de *Brandebourg*, que la réforme se répandit dans toute la Livonie; il fut le dernier archevêque de Riga, et mourut, en 1563, plus qu'à moitié Luthérien.

Deux ans auparavant le grand-maître *Kettler* avait cédé la Livonie à la Pologne, par un traité qui stipulait que tout le pays resterait luthérien.

En 1566 le roi Sigismond-Auguste sécularisa complétement l'archevêché. Les autres évêchés de Livonie étaient depuis longtemps abolis.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Église depuis la réf.*, II; Damberger, *Livre des Princes*, Ratisbonne, 1831, p. 814, et les articles Bruno, *apôtre des Prussiens*, Esthonie, Courlande.

Schrödl.

LIVRE DE MESSE, MISSEL. *Voyez* Liturgies.

LIVRE DE DÉVOTION. *Voy.* Dévotion (*livres de*).

LIVRES CAROLINS. *Voyez* Images (*controverse des*).

LIVRES DE MOISE. *Voyez* Pentateuque.

LIVRES LITURGIQUES. *Voyez* Cérémonies, Église (*livres d'*), Liturgies.

LIVRES PÉNITENTIAUX. C'étaient des manuels dont les prêtres se servaient dans l'administration du sacrement de Pénitence. Ils avaient principalement pour objet de mettre *sous la main* des confesseurs une mesure qui pût les guider dans l'application des pénitences, et renfermaient des dispositions sur les divers degrés de pénitence proportionnés à la nature et à la gravité de la faute.

Il faut, sous ce rapport, distinguer deux espèces de livres pénitentiaux. La première espèce renfermait un résumé des canons et des passages des Pères de l'Église qui avaient trait à la pénitence. Le nombre de ces passages était relativement petit, de sorte que l'évaluation de la pénitence restait, dans beaucoup de cas, abandonnée à l'arbitrage du juge. On sentait, par conséquent, le besoin d'un guide plus complet, et c'est ce qui détermina la composition de la seconde espèce de livres pénitentiaux.

Des auteurs ecclésiastiques rédigèrent des registres pénitentiaux assez complets, dans lesquels ils énumérèrent les péchés et les œuvres de pénitence qu'on

pouvait imposer aux coupables. Ils prirent pour base d'appréciation soit les règles ecclésiastiques existantes, soit la tradition, soit leur propre estimation, sans indiquer spécialement les sources sur lesquelles s'appuyait leur jugement. Enfin, à côté des collections de canons pénitentiaux et des registres de pénitence, naquirent des collections mixtes de canons et de fragments tirés des registres.

L'Église d'Orient eut de bonne heure ses livres pénitentiaux, mais ils devinrent postérieurement plus nombreux en Occident. Ce fut le *Pénitentiel* de Théodore, archevêque de Cantorbéry, qui devint la base fondamentale des registres pénitentiaux. Les décisions de ce Pénitentiel se répandirent dans toute l'Église d'Occident, non par des copies, mais, suivant toutes les probabilités, conformément à l'usage germanique, par ce qu'on appelait des sentences (*Weisthümer*), c'est-à-dire que ceux qui désiraient acquérir la connaissance du droit s'adressaient aux personnes qui avaient la réputation de le savoir, en leur posant des questions sur des points particuliers ou sur des parties entières de cette science. Les consultations, décisions ou sentences rendues (*Weisthümer*), étaient consignées par écrit et servaient de règles. C'est ainsi que se propagea le livre de Théodore, qui, au rapport de Paul Diacre, jouissait d'une grande autorité et répondait à de nombreuses questions de droit. Comme ces décisions, partant du siége de Cantorbéry, en rehaussaient l'autorité et lui procuraient des profits qui auraient évidemment cessé si on avait permis de multiplier à volonté le *Pénitentiel*, on comprend qu'on ne le laissa pas ou qu'on le laissa rarement copier, et qu'on s'appliqua à ce que la science du droit demeurât une propriété, une spécialité, une sorte d'arcane du diocèse. En revanche, après Théodore, il se forma parmi les Anglo-Saxons, au moyen de collections de fragments de sentences, beaucoup de nouveaux livres pénitentiaux, qui, naturellement, étaient moins complets, moins bien ordonnés, et par conséquent bien inférieurs à celui de Théodore. Quant au livre de Théodore, il demeura caché jusqu'à ce qu'enfin, en 1840, le gouvernement anglais le fit publier dans les *Ancient Laws and Institutes of England*.

Les collections fragmentaires anglo-saxonnes du code pénitentiaire de Théodore se répandirent au huitième et au neuvième siècle sur le continent, avec maintes interpolations, et en partie sous le nom d'autres auteurs anglo-saxons ou bretons, tels que *Cuméan*, *Egbert d'York* et le *Vénérable Bède*. Ignorant la manière dont ces collections s'étaient produites, on fut pendant un certain temps sans savoir comment s'y prendre pour s'en servir. L'obscurité qui planait sur leur apparition détermina même certains conciles à se prononcer contre les registres pénitentiaux, par exemple *Synod. Cabilon.*, a. 813, c. 38 : *Modus autem pœnitentiæ peccata sua confitentibus, aut per antiquorum canonum institutionem, aut per sanctarum Scripturarum auctoritatem, aut per ecclesiasticam consuetudinem imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis* LIBELLIS QUOS PŒNITENTIALES VOCANT, *quorum sunt certi errores,* INCERTI AUCTORES ; tandis que, d'un autre côté, on se crut en droit de s'en servir, vu leur commodité, en faisant remonter l'origine de ces livres au centre même de l'Église (en général, on n'était jamais embarrassé dans ces temps d'indiquer des auteurs et des sources certaines pour ce qui existait), et on nomma le droit pénitencier qu'ils renfermaient *Pœnitentiale Romanum*, comme pendant de l'*Ordo Romanus*, également répandu dans beaucoup d'opuscules, en opposi-

tion avec les collections de canons pénitentiaux que les codes ecclésiastiques donnaient littéralement en indiquant leur source. Les registres pénitentiaux anglo-saxons furent bientôt partout en usage sur le continent; les auteurs des collections générales de canons en firent de nombreux extraits, et beaucoup de livres pénitentiaux nouveaux furent rédigés sur le modèle des anciens.

Quoiqu'on ait, avec une grande légèreté de critique, attribué l'un des livres pénitentiaux existants à Théodore, l'autre à Bède, et qu'on ait nommé le troisième *Pœnitentiale Romanum*, rien n'est moins certain que leur origine.

Lorsqu'au treizième siècle l'ancien système pénitentiaire tomba, les livres pénitentiaux perdirent naturellement leur importance. Cependant on s'en servit encore plus tard, au moins comme point de départ, pour exiger une salutaire sévérité, et comme point d'arrêt, pour s'opposer à une exagération arbitraire des œuvres de pénitence, et S. Charles Borromée rédigea, dans ce but, pour ses prêtres, un livre de pénitence spécial tiré des anciens pénitentiels (1). Le *Catéchisme romain* veut aussi qu'on se rappelle l'ancien droit pénitentier pour ranimer le zèle, et il fait un devoir aux prêtres de ne pas le laisser tomber en oubli (2).

Cf. un article très-étendu de Hildenbrand, dans les *Annuaires critiques* de Richter et Schneider, *pour servir à la science du droit germanique*, année 1845, p. 502; H. Wasserschleben, *Documents pour servir à l'histoire des sources du droit ecclésiastique antérieur à Gratien*, Leipz., 1839, p. 78 sq.; Kunstmann, *les Livres pénitentiaux latins des Anglo-Saxons*, Mayence, 1844.

HILDENBRAND.

(1) *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, Bergam., 1738, t. I, p. 523 sq.

(2) P. II, c. 5, quæst. 74.

LLORENTE (prononcez Liorente) (JEAN-ANTOINE), d'une famille noble d'Aragon, naquit le 30 mars 1756, étudia le droit civil et le droit canon à Saragosse, devint, en 1779, prêtre dans le diocèse de Calahorra et docteur en droit canon à Valence. Il appartenait dès lors au parti des prêtres prétendus éclairés, et, comme le gouvernement espagnol favorisait alors cette direction des esprits, la carrière des honneurs civils et ecclésiastiques s'ouvrit facilement devant Llorente.

Deux ans après avoir reçu la prêtrise il devint, à Madrid, avocat du grand conseil de Castille et membre de l'Académie de Saint-Isidore, qui s'était formée après l'expulsion des Jésuites, et avait, dès l'origine, été favorable au jansénisme. En 1782 Llorente, quoique âgé seulement de vingt-six ans, devint vicaire général du diocèse de Calahorra, et, d'après son propre aveu, en 1784 il entra en relation avec un homme fort instruit qui le débarrassa des derniers restes de levain ultramontain qui infectaient son esprit; il s'associa en même temps aux loges franc-maçonniques. Ses opinions dites libérales le signalèrent au choix du roi, qui le nomma chanoine de Calahorra, en même temps que le comte de Floridablanca, ministre digne de son temps, le nommait membre de la nouvelle Académie historique, et que le grand-inquisiteur, Augustin Rubin de Cévallos, évêque de Jaen, l'élevait aux fonctions de secrétaire général du tribunal de l'Inquisition, à Madrid (1789).

En 1791 il fut exilé de la capitale et relégué dans son canonicat de Calahorra. Cependant le grand-inquisiteur Manuel Abad y la Sierra, prélat imbu des idées modernes, le rappela à ses fonctions en 1793. Il seconda ce dignitaire jusqu'au moment de sa chute, et continua à travailler avec le ministre Jovellanos, la comtesse Montijo et d'au-

tres, à la révolution ecclésiastique et politique de l'Espagne. Compromis par des lettres interceptées, Llorente, quoique inscrit sur la liste des candidats à l'épiscopat, fut arrêté, mis en prison, destitué de ses fonctions et condamné à faire pénitence pendant un mois dans un couvent. Cette défaveur dura jusqu'en 1805, époque à laquelle le fameux prince de la Paix, Godoï, résolut d'enlever leurs libertés (*fueros*) aux provinces basques et de les soumettre complétement à son despotisme. Mais, prétendant justifier, au nom de la science, son œuvre de tyrannie, il jeta les yeux sur Llorente, l'appela à Madrid, et le fit nommer successivement chanoine de l'église primatiale de Tolède, écolâtre du diocèse, chancelier de l'université, chevalier de l'ordre de Charles III, pour le récompenser de l'avoir secondé dans sa lutte contre les libertés provinciales par la publication de ses *Noticias historicas sobre las tres provincias bascongados* (3 vol., Madrid, 1806). Le libéral Llorente, s'étant fait ainsi l'instrument du despotisme, fut, en dérision des provinces dépouillées, nommé membre de la société patriotique des provinces basques.

On sait comment l'empereur Napoléon obligea, le 10 mai 1808, le roi Ferdinand VII à abdiquer, à Bayonne, la couronne d'Espagne, qu'il destinait à son frère Joseph. Les vrais patriotes espagnols se révoltèrent contre le prince étranger qu'on leur imposait. Cependant il y eut, comme toujours, un parti qui oublia le dogme national, et Llorente fut un des premiers à se vendre aux vainqueurs.

Les ordres religieux ayant été abolis et leurs biens devant être aliénés, Llorente fut chargé de mettre à exécution le décret d'abolition et de parcourir l'Espagne dans le but d'administrer les biens sécularisés. Il fut soupçonné d'avoir fait passer maintes pierres précieuses des ornements d'église dans sa caisse. Toutefois il déploya une telle habileté dans sa méthode de confiscation qu'il fut nommé directeur général des biens dits nationaux, c'est-à-dire des propriétés confisquées par les patriotes. Accusé d'avoir détourné une somme de 11 millions de réaux, Llorente perdit son emploi; mais, sa culpabilité n'ayant pu être démontrée, il fut nommé commissaire général de la bulle de la Croix (1), par laquelle autrefois les Papes avaient autorisé les rois d'Espagne à prélever sur l'Église certains revenus destinés à la guerre contre les Maures. Le but avait disparu, mais l'impôt avait été conservé. A partir de 1809, Llorente, occupé de la rédaction d'un certain nombre de brochures en faveur de la domination française, reçut du roi Joseph la mission de travailler à une histoire de l'Inquisition, pour laquelle il se mit en effet à ramasser des documents, à l'aide de plusieurs coopérateurs.

Il continua ce travail à Paris, où il se réfugia en 1814, lorsqu'à la chute des Josefinos il fut banni d'Espagne comme coupable de haute trahison. Ce fut à Paris qu'il publia sa fameuse *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, en 4 vol. in-8°, qu'il rédigea en espagnol, et qu'Alexis Pellier (1817-1818) traduisit sous ses yeux en français. Llorente fut interdit par l'archevêque de Paris à la suite de cette publication; l'Université lui défendit de donner des leçons de langue espagnole dans les établissements d'instruction privée, et Llorente fut obligé de vivre des produits de sa plume et des secours que lui procuraient les francs-maçons de Paris.

Amnistié en 1820 avec les autres réfugiés espagnols, il continua néanmoins à vivre à Paris, traduisit en espagnol

(1) *Voy.* BULLE DE LA CROIX.

l'infâme roman des *Aventures de Faublas*, et publia ses *Portraits politiques des Papes*, presque aussi détestables. Ce dernier ouvrage décida le gouvernement, en décembre 1822, à renvoyer Llorente de France.

A peine de retour à Madrid, il y mourut le 5 février 1823.

Le trait saillant des écrits de Llorente est une amertume extraordinaire contre l'Église, qui l'entraîna à une foule d'assertions fausses et inexactes. On peut voir comment l'histoire se défigure sous sa plume par ce qu'il écrit des croisades (1). « L'injustice de cette croisade (la première), dit-il, et des autres expéditions du même genre, aurait soulevé l'Europe d'indignation, si déjà on n'avait inoculé aux peuples l'idée insensée que la guerre était légitime dès qu'elle avait pour but la gloire du Christianisme. » — Dans ses *Portraits politiques des Papes* il nomme S. Grégoire (2) « le plus lâche des adulateurs; » Grégoire VII, « le plus grand monstre que l'ambition ait pu créer. » Rome n'est jamais pour lui qu'un foyer d'intrigues, et la postérité ne pardonnera pas aux souverains de l'Europe d'avoir rétabli au congrès de Vienne les États du Saint-Siége. L'inexactitude et la légèreté de Llorente, comme historien, ne sont pas moins frappantes que sa haine contre l'Église. Dans ses *Portraits* (3) il nous apprend que Paul de Samosate embrassa l'hérésie de Sabellius, assertion dont l'absurdité fait sourire le plus mince séminariste. Dans un autre endroit il dit que S. Justin († 167) écrivit ses ouvrages avant S. Ignace d'Antioche († 107 ou 116), qu'Apollonius de Tyane était un hérétique, etc., etc.

(1) *Hist. crit. de l'Inquisition*, t. I, p. 26, de la traduction allemande de Hœck, Gmünd, 1819, 4 vol. in-8°.

(2) I, p. 166.

(3) I, p. 66.

Les erreurs n'abondent pas moins dans son Histoire de l'Inquisition. Grégoire VII y entre en lutte avec l'empereur Henri III (au lieu de Henri IV), les décrétales pseudo-isidoriennes sont composées dès le huitième siecle. Ce qui néanmoins prête une grande valeur à cet ouvrage, ce sont de nombreux extraits des documents originaux de l'Inquisition, qui nous permettent de nous former un jugement plus exact de l'Inquisition d'Espagne qu'on ne l'avait pu faire jusqu'alors (1). Llorente n'a certainement pas passé sous silence les actes qui pouvaient le plus charger ce tribunal, il donne le texte des plus fameux procès, et malgré cela tous les documents qu'il communique, les statuts qu'il cite, etc., mettent l'Inquisition dans un jour plus favorable qu'il ne l'aurait voulu, et contredisent le plus souvent par le fait les réflexions qu'il y ajoute.

Voir, pour plus de détails sur les erreurs et les inexactitudes de l'Histoire de l'Inquisition, l'ouvrage de Héfélé sur le cardinal *Ximénès*, p. 257. — Voyez aussi une notice biographique sur Llorente, dans la *Revue encyclopédique*, 1823, par ses amis Mahul et Lanjuinais. HÉFÉLÉ.

LOAYSA. *Voyez* GARCIA.

LOBNA ou LEBNA (לִבְנָה; LXX, Λεβνά, Λεβνὰ), ville cananéenne (2), dans les plaines de Juda (3). Elle fut conquise par Josué (4) et destinée à être une ville libre et lévitique (5), fut enlevée à Juda sous le roi Joram (6), et fut plus tard assiégée par Sennachérib (7). On n'en connaît pas la position exacte (8). Eusebe et S. Jérôme (9) la

(1) *Voy.* INQUISITION ESPAGNOLE.

(2) *Josué*, 10, 29; 12, 15.

(3) *Ibid.*, 15, 42.

(4) 10, 29, 30.

(5) *Josué*, 21, 13. I *Paral.*, 6 (7), 57.

(6) IV *Rois*, 8, 22. II *Paral.*, 21, 10.

(7) IV *Rois*, 19, 8. *Isaïe*, 37, 8.

(8) Cf. Robinson, XI, 654.

(9) In *Onomast.*

désignent comme une *villa in regione Eleutheropolitana, quæ appellatur Lobna*, Λοβνά.

LOCA PIA. *Voyez* CAUSÆ PIÆ.

LOCI THEOLOGICI. Les lieux communs théologiques sont un produit de la réforme luthérienne. On sait que le principe de cette réforme est un *subjectivisme* absolu. Chacun se fait sa religion comme il l'entend et comme il le peut. Si dans l'Église on admet ce qui est réel comme réel, si on croit à l'existence d'une chose parce qu'elle existe, chez les réformés du seizième siècle on tient pour réel ce qu'on croit, et quand on croit, il faut que ce qu'on croit soit vrai. Il importe peu de savoir ce qu'est Dieu, ce qu'il a fait, comment il s'est révélé : ce sont des points objectifs, tout à fait indifférents ; nos rapports avec Dieu, notre religion, notre piété ne se règlent point d'après la réalité, mais uniquement d'après les besoins de chacun. Dès lors il est évident que la théologie cesse d'être un système. Ce qu'il y a de systématique, d'organique, de scientifique dans la théologie, repose sur l'existence réelle de Dieu et sur l'objectivité de la révélation divine. Si Dieu existe réellement, c'est-à-dire s'il existe sans notre concours; s'il s'est révélé dans des œuvres, dans des faits; si, par conséquent, il ne dépend pas de notre bon plaisir de déterminer notre rapport avec lui; si ce rapport est déterminé par l'objectivité, parce qu'il est réel, il y a un système objectif; la réalité comme telle est ce système même, et dès lors la théologie, reflet de cette réalité, est essentiellement scientifique, c'est-à-dire qu'elle est un système vivant d'idées, correspondant aux vérités objectives qu'elle représente. Voilà pourquoi la théologie catholique, la théologie fondée sur la révélation chrétienne, est un vrai système.

Le protestantisme ne reconnaît pas de loi éternelle dans ce qui est passé, et, par conséquent, il ne sent pas le besoin d'expliquer le présent par le passé; le besoin religieux subjectif est son point de départ; lui seul réclame satisfaction, et, ce qui lui donne satisfaction, c'est précisément le sentiment subjectif, le sentiment religieux direct, qui n'admet comme vérité religieuse que ce dont la vérité lui est clairement et actuellement démontrée (1). C'est d'après ce principe que certains points de doctrine, qui se présentent par hasard et qui offrent quelque intérêt, sont examinés, expliqués, établis; par exemple, la conscience du péché, le besoin de la Rédemption et l'étude de ces points isolés, que chacun choisit et traite suivant l'intérêt qu'il y trouve, suivant le besoin qu'il en éprouve, constitue la théologie. Dès lors la théologie n'est plus un tout unique et systématique, elle est l'examen réfléchi de telle ou telle matière religieuse, de telle ou telle partie de la Révélation. Ces parties sont des lieux communs, *loci*, qui arrêtent la réflexion du théologien. Ainsi l'ancienne théologie systématique a été remplacée par des *loci theologici*, par de simples traités théologiques.

Le premier auteur chez qui cette opinion se prononça d'une manière formelle et évidente fut Mélanchthon. « A quoi bon, dit ce nouvel apôtre, demander ce qu'est Dieu, ce qu'il faut penser de l'unité et de la trinité de Dieu, du rapport de Dieu avec la création, du mode de l'Incarnation, etc.? *Proinde non est cur multum operæ ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo Incarnationis.* Ce qu'un chrétien doit savoir, c'est la doctrine du péché, de la loi et de la grâce, *vis peccati, lex, gratia.* »

Mélanchthon est, par conséquent, le

(1) Hase, *Hutterus redivivus*, p. 38.

premier auteur des *loci theologici.* Il ne les a pas nommés *loci theologici*, mais *loci communes*, pour indiquer qu'il s'agissait non pas tant de connaître Dieu que d'expliquer ses sentiments religieux, et encore *hypotyposes theologicæ,* pour faire reconnaître que son ouvrage devait, par rapport à Dieu et à la révélation objective et divine, jouer le même rôle que les fameux *hypotyposes Pyrrhoniæ* de Sextus Empiricus, par rapport à la nature et à la science de la nature, la philosophie. Que la réalité soit ce qu'elle voudra, le sujet se place sceptiquement en face d'elle et ne reconnaît comme réel que ce qui lui convient, que lui-même. Si Mélanchthon admit plus tard, dans ses *loci theologici*, des points qu'il avait exclus de la première édition, entre autres le dogme de Dieu, cette addition ne l'a pas mis, comme on l'a soutenu, en contradiction avec lui-même ; elle a simplement prouvé que son sentiment religieux immédiat comprenait alors plus de vérités qu'antérieurement.

L'autorité presque divine dont jouissait Mélanchthon devint probablement la raison pour laquelle tant de protestants jusqu'au dix-septième siècle intitulèrent leurs élucubrations théologiques *loci theologici ;* tels Musculus, Strigel, Schemnitz, Gerhard, Hutter, Hafenreffer, Makowsky, etc. Ce ne fut que pour exprimer son opposition directe que Jean Eck nomma l'écrit qu'il dirigea contre les *loci* de Mélanchthon (1525) *Enchiridion locorum communium.* Les *loci theologici* postérieurs de Melchior Canus n'eurent rien de commun avec les écrits de Mélanchthon et d'Eck ; c'est non pas une dogmatique, mais une introduction à la dogmatique (1).

Nous possédons, en outre, d'autres ouvrages de théologie catholique qui ont plus ou moins le caractère de *loci theologici.* Ce sont des ouvrages de controverse, par conséquent des ouvrages opposés aux *loci theologici* protestants. La dogmatique catholique n'est jamais devenue un recueil de *loci theologici*, mais elle est restée, comme de juste, un ensemble systématique. Sans doute il y a des livres de dogmatique élémentaires qui semblent, pour ainsi dire, des *loci theologici,* comme par exemple les *Prælectiones* du P. Perrone, qui, au premier abord, ne présentent qu'une collection de traités théologiques isolés ; mais, en les voyant de plus près, on y retrouve une véritable liaison organique entre les divers traités et entre les matières enseignées dans chacun d'eux.

MATTES.

(1) *Voy.* CANUS.

LOCKE (JOHN) naquit à Wrington, non loin de Bristol, en 1632. Il étudia à l'université d'Oxford, et y montra peu de penchant pour la philosophie scolastique. Ce ne fut qu'à la lecture des ouvrages de Descartes qu'il prit goût à la philosophie. Il devint maître ès arts en 1658, et se consacra à la médecine avec un tel succès, que Sydenham lui-même rendit hommage à ses connaissances médicales. Cependant sa faible santé ne lui permit pas de pratiquer cet art. Il dut à son savoir en anatomie, en chimie et en histoire naturelle, ses relations avec lord Ashley, comte Shaftesbury. Lorsque le comte devint grand-chancelier, en 1672, il donna une charge lucrative à Locke, et, lorsque le premier ministre tomba, il entraîna son ami avec lui dans son exil à Amsterdam (1682). Locke se tint caché pour échapper aux persécutions du parti de la cour.

Après la mort du comte, Locke continua à demeurer en Hollande, où il se lia avec Limborch et Le Clerc. La *Lettre sur la Tolérance*, qu'il publia primitivement en latin, était adressée à Lim-

borch. Il fit connaître d'abord son *Essai sur l'Entendement humain* dans la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc, 1688. Cependant ce célèbre ouvrage ne fut complétement publié qu'à Londres, en 1690, et dédié à son ami Herbert. La révolution qui éleva Guillaume III au trône d'Angleterre permit à Locke de revenir dans sa patrie. Il y obtint la charge de commissaire du commerce et des colonies, et fut obligé d'y renoncer bientôt, l'air de Londres étant nuisible à sa santé. Dès lors il résida habituellement à Oates, dans le comté d'Essex, dans le domaine de son ami sir Masham, et il y mourut en 1704, à l'âge de soixante-douze ans. Lady Masham, fille du célèbre Cudworth, éleva son fils unique d'après les *Pensées sur l'Éducation* (1) de Locke. Durant les dernières années de sa vie il ne s'occupait plus que de la lecture de la Bible; il composa des Commentaires sur les Épîtres de S. Paul, notamment sur les Épîtres aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, aux Corinthiens, mais dans un sens rationaliste (2). La principale source de l'histoire de sa vie se trouve dans Jean Le Clerc, *Éloge historique de feu M. Locke*, au vol. VI de sa *Bibliothèque choisie;* ses écrits sont surtout remarquables par la clarté et la sagacité.

Locke part de deux pensées fondamentales dans ses ouvrages de philosophie. « Premièrement, dit-il, il n'y a pas d'idées innées; secondement toutes nos connaissances dérivent de l'expérience. » C'est ce qu'il cherche à démontrer dans l'ouvrage cité plus haut : *An Essay concerning human Understanding* (3).

Cet essai se divise en quatre livres. Le premier combat la doctrine des idées innées; le second traite de l'origine des idées; le troisième parle du langage, de son but et du rapport des conceptions et des mots; le quatrième, de la connaissance, de la vérité et de l'évidence, de la probabilité, de ses motifs et de ses degrés. C'est donc un travail critique, psychologique et philosophique sur la faculté de connaître; il montre comment la raison humaine peut s'élever à la connaissance du vrai et où s'arrêtent les limites de son pouvoir. Les motifs par lesquels Locke combat les idées innées de Descartes sont les suivants :

1. Dire que certaines idées ont de l'autorité chez tous les hommes, ce n'est rien démontrer, dès qu'on peut établir que les hommes arrivent à la probabilité générale que donnent ces idées par une autre voie qu'elles.

2. Il est faux qu'il y ait des principes sur lesquels tous les hommes soient d'accord. Ainsi, en théorie, les propositions auxquelles tout d'abord semble appartenir une valeur générale ne sont pas même reconnues par tous les hommes; telles sont les propositions : « Ce qui est est. Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. » Les enfants et les ignorants ne connaissent pas ces principes abstraits, par conséquent ils ne peuvent leur être innés ou être imprimés dans leur âme par la nature même. Si certaines idées étaient réellement innées, il faudrait que tout le monde les reconnût dès le bas âge; car « être dans l'entendement » veut dire « être su. » Par conséquent, on est dans le faux quand on dit : Les idées sont bien empreintes dans l'entendement, mais on

(1) *Toughts on Education*, London, 1693.

(2) Vol. VII de l'édition complète de 1824, London : *the Works of John Locke*, in nine volumes.

(3) *Essai philosophique, concernant l'entendement humain, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connaissances certaines et la manière dont nous y parvenons*, traduit de l'anglais par M. Coste, sur la quatrième édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur, Amsterdam, 1700, in-4°.

ne le sait pas. Si on ajoute : « Dès que les hommes emploient convenablement leur raison, ces principes universels et innés se révèlent à leur conscience, » on peut répondre que les enfants acquièrent certaines connaissances et se servent de leur raison longtemps avant de rien savoir de ces principes. En effet, leurs premières connaissances ne sont pas des propositions générales et se rapportent tout simplement aux sensations particulières. Que si on reprend que c'est par l'usage de la raison que ces principes généraux deviennent manifestes, on prouve par là même qu'ils ne sont pas innés; car, s'ils l'étaient, ils n'auraient pas besoin d'être manifestés par des déductions logiques, vu qu'on ne cherche à déduire que ce qu'on ne sait pas encore. En pratique il est encore plus facile de démontrer qu'il n'y a pas de principes généraux innés; car nous ne trouvons pas une seule règle morale qui ait autorité chez tous les peuples. Ainsi il s'en faut que tous respectent la sainteté des contrats, et, si les bandits les observent envers leurs complices, ils les violent à l'égard de tous les autres hommes. Les principes pratiques ne peuvent être innés, par cela seul qu'ils ont besoin de démonstration; ils ne sont donc pas évidents par eux-mêmes, ils reposent sur des déductions logiques(1). Le principe pratique : « Dieu doit être adoré, » n'est pas plus inné que tout autre (2); car l'idée de Dieu même, qui est certainement la plus importante de toutes, n'est pas innée. C'est ce que prouvent les athées, de même que ceux qui admettent la pluralité des dieux. Et quand tous les hommes auraient l'idée de Dieu, cela ne démontrerait pas qu'elle est innée, puisqu'on peut y arriver par la seule contemplation de l'ordre du monde. Voudrait-on conclure qu'elle est innée parce que tous les sages la possèdent : on pourrait aussi bien prétendre que l'idée de la vertu est innée (1). Quant à l'idée même de l'adoration de Dieu, que d'adultes qui ne savent pas clairement et nettement en quoi elle consiste ! Comment donc serait-elle innée ?

Mais comment la raison parvient-elle aux idées ? Locke répond en cherchant à démontrer que l'expérience est la source de toutes nos connaissances. Toutes les idées procèdent de l'expérience. Celle-ci est double : extérieure et intérieure. L'expérience extérieure est produite par la perception des objets extérieurs (corporels), par conséquent par l'intermédiaire des sens : elle se nomme *sensation*. L'expérience intérieure est la perception opérée par l'intermédiaire de notre raison (ou de l'âme), et peut être considérée comme sens interne ou *réflexion*. Dans les deux cas la raison est purement passive. L'entendement n'est qu'un miroir qui réfléchit le monde extérieur ou un papier sur lequel il n'y a encore rien d'écrit, une table rase qui n'a aucune empreinte. Les idées se divisent en idées simples et idées complexes. Les idées simples sont imprimées dans la raison par le dehors, comme les images des objets sont reproduites par le miroir placé devant eux. Elles naissent : 1° de la sensation ou de la perception d'un seul sens, par exemple les idées du son, qui arrivent à l'oreille par l'ouïe, ou de la perception de plusieurs sens à la fois (2), par exemple les idées d'espace et de mouvement, dans lesquelles la vue et le toucher sont simultanément en jeu;

2° De la réflexion, savoir les idées de la pensée et de la volonté;

3° Enfin de la sensation et de la réflexion tout ensemble, comme par exem-

(1) *Essai*, L. V, c. 2, § 4.
(2) L. c., 3, § 7.

(1) I, c. 3, § 16.
(2) II, c. 5, §§ 1, 2.

ple les idées d'existence, de force, etc.

Les idées simples sont la matière de toutes nos connaissances. Avec les idées simples la raison forme les idées complexes, de trois manières :

1° Par l'association de plusieurs conceptions simples. Il en résulte des idées de propriétés, de modes, d'accidents, et, en dernier lieu, l'idée de substance. Parmi les idées d'accidents ou de modes, Locke considère surtout les modifications de l'espace (distance, longueur, incommensurabilité) et du temps (succession, durée, éternité). L'origine de l'idée de substance s'explique ainsi : la raison remarque, aussi bien dans la sensation que dans la réflexion, que certaines idées simples tendent toujours à se réunir, sont toujours reliées les unes aux autres. Or il n'est pas admissible que ces idées se portent elles-mêmes ; dès lors on s'habitue à leur donner pour base un sujet qui se porte lui-même et sur lequel elles posent, de même qu'elles en sortent. Ce sujet on le désigne par le mot : substance. La substance n'est donc qu'un terme absolument inconnu ; nous ne connaissons que ses attributs. On peut distinguer deux espèces de substances : des substances incapables de pensée (matérielles), et des substances capables de pensée (spirituelles). Les attributs des corps sont la solidité et le mouvement ; ceux de l'esprit, la pensée et la volonté. L'esprit est-il matériel ou immatériel? C'est une question qu'on ne peut résoudre. La substance de Dieu seul est absolument immatérielle, parce qu'elle n'est jamais passive. La matière n'a pas de facultés actives. L'idée de Dieu se forme ainsi : après avoir conçu les idées d'existence, de durée, de puissance, d'intelligence, de plaisir et de bonheur, nous les étendons au moyen de l'idée de l'infini, et nous les unissons toutes dans une idée complexe ;

2° Par l'opposition et la comparaison des notions des choses, d'où nous tirons nos idées de relations, par exemple de cause et d'effet, d'identité et de différence ;

3° Par l'abstraction des accidents ; ainsi se forment les idées générales. Les idées complexes peuvent, par conséquent, se ramener à trois classes principales : les idées de modes, de substances et de relations.

Le langage est en rapport avec la connaissance. Les mots ne désignent que l'idée générale des choses ; ils sont en majeure partie signes des idées générales ; celles-ci ne sont pas des images d'objets réels, car les choses particulières, les individus seuls existent.

Nous savons comment les idées se forment et s'expriment. Comment sont-elles reliées les unes aux autres ? C'est cette combinaison des idées entre elles qui fonde la connaissance. La connaissance est la conception de la liaison et de l'identité ou de la contradiction et de la diversité de nos idées simples ou complexes. Nous avons une connaissance intuitive de notre propre existence, une connaissance démonstrative de l'existence de Dieu, une connaissance sensible de l'existence des autres êtres (1).

Locke démontre ainsi l'existence de Dieu (2) :

L'homme sait d'une certitude intuitive qu'il existe lui-même ; mais rien ne peut rien produire (c'est-à-dire ne peut produire un être réel) ; il faut qu'un être éternel soit pour que quelque chose existe. Cet être doit posséder au plus haut degré la puissance, sans laquelle il ne saurait être la source de toute existence et de toute force. Il faut aussi qu'il soit l'intelligence suprême ; car un être qui ne pense pas ne peut produire un être qui pense. Ainsi un être éternellement pensant est

(1) L. IV.
(2) IV, c. 10, §§ 1-6.

nécessaire. Mais la matière ne peut être coéternelle avec cet être; il faut donc qu'il y ait un Dieu.

D'après les principes de Locke, la science de Dieu et des choses divines, tout comme l'idée morale, naît de l'expérience. Seulement l'expérience de Locke n'est pas le pur empirisme, puisqu'il soutient qu'on peut arriver à une science démonstrative de Dieu et des rapports religieux et moraux. Toutefois il ne s'élève pas au-dessus de l'observation empirique. C'est ainsi qu'il dit encore que la conscience n'est pas une preuve de la préexistence innée des principes pratiques, puisque bien des hommes n'arrivent à avoir les mêmes opinions que par l'éducation, la société et l'influence locale de la patrie; que c'est de cette manière que des doctrines, dont souvent la superstition seule est la mère, se transforment à la longue, et par l'accord de ceux qui vivent ensemble, en principes de moralité. La conscience elle-même n'est autre chose que notre opinion ou notre jugement personnel sur l'honnêteté ou la perversité de nos propres actions (1). C'est l'esprit qui seul détermine à vouloir quelque chose. Lui-même est déterminé à vouloir par le vide dans lequel il se trouve. La volonté est la faculté de prendre l'initiative d'une action, d'un mouvement. La liberté est une faculté, et n'appartient qu'à celui qui veut, et non à la volonté, qui est elle-même une faculté ou une puissance. Les lois suivant lesquelles les hommes jugent l'honnêteté ou la perversité de leurs actions sont les lois divines et civiles, sur lesquelles repose en outre la loi de l'opinion publique. La comparaison d'une action avec la loi divine nous apprend si elle est un devoir ou un péché, et si elle peut nous valoir le bonheur que promet le Tout-Puissant. La loi civile nous aide à décider si une action est un délit ou non. La loi de l'opinion publique nous fait connaître si une action mérite louange ou honte, *si elle est* vertueuse ou vicieuse (1).

Locke admet la religion naturelle, la Révélation et la création : « Il n'y a pas de contradiction à admettre une création du néant; car, si nous restreignons ce que Dieu peut faire à ce que nous pouvons en concevoir, nous faisons de notre raison une faculté infinie et de Dieu un être borné. »

Il est encore important pour le théologien de savoir quelle opinion Locke avait du rapport de la raison et de la Révélation, de la connaissance et de la foi. Locke dit · La foi ne peut jamais être opposée à la raison.

Sont conformes à la raison les propositions dont nous pouvons découvrir la vérité par l'examen et le développement des idées qui naissent de la sensation et de la réflexion, qui, par conséquent, peuvent être comprises par une déduction naturelle comme vraies ou vraisemblables. Sont au-dessus de la raison les propositions dont la vérité ou la vraisemblance ne peut être par la raison déduite de la reflexion. Sont contraires à la raison les propositions qui sont en contradiction avec elles-mêmes ou qu'on ne peut concilier avec des idées claires (2). La foi est le consentement qu'on donne à une proposition par suite de la confiance qu'on a en celui qui l'émet comme provenant de Dieu par une voie extraordinaire; cette manière de découvrir des vérités aux hommes se nomme *Révélation*. Nul homme inspiré de Dieu par la Révélation ne peut communiquer aux hommes une chose dont ils n'avaient auparavant aucune idée. Les mots ne peuvent exprimer une idée entièrement

(1) I, c. 2, § 8.

(1) II, c. 28, §§ 5-13.
(2) IV, c. 17, § 23.

nouvelle. Nous ne pouvons pas non plus admettre comme vraie et comme révélation divine une chose qui serait en contradiction directe avec une notion positive de notre raison ; car cela renverserait tous les principes de la connaissance. La raison peut nous faire admettre une révélation. C'est à elle de juger si une chose est vraiment révélée, et quel est le sens de cette révélation. Locke admet aussi qu'il y a des choses dont nous n'avons que des idées très-imparfaites ou dont nous n'avons pas d'idée du tout, et dont nous ne pouvons reconnaître la réalité par l'usage naturel de notre raison. Ces choses sont, par conséquent, surnaturelles, et l'objet propre de la Révélation et de la foi, par exemple le dogme de la chute d'une partie des anges. La Révélation mérite, par conséquent, d'être écoutée là où la raison ne peut juger ou ne le peut qu'avec probabilité (1). Le fanatisme aimerait à supprimer la raison et à établir une révélation sans raison (2). La raison est la révélation naturelle, par laquelle Dieu communique au genre humain la mesure des vérités qui sont du domaine des forces naturelles. La Révélation est la raison naturelle élargie par une nouvelle série de découvertes que Dieu a directement communiquées, et dont la raison garantit la vérité en attestant et en prouvant qu'elles viennent de Dieu. Le fanatisme ne peut prouver avec évidence qu'il est véritablement inspiré de Dieu.

Pour conclure son œuvre Locke cherche à systématiser la science. D'après lui, il y a trois espèces de sciences:

1° La physique, science de la nature, des corps et des esprits, et, par conséquent, de la nature de Dieu;

2° L'éthique: Locke s'en est peu occupé; il incline vers l'eudémonisme (1);

3° La logique (sémiotique).

Le système de Locke est un réalisme de la raison empirique. Le service qu'il a rendu à la philosophie consiste principalement en ce qu'il a fondé une nouvelle époque pour la psychologie. Sa philosophie se répandit rapidement en Angleterre, en France, et peu à peu aussi en Allemagne. Son empirisme intellectuel et logique entraîna bientôt l'empirisme pratique et moral (Samuel Clarke) (2). Sa doctrine des connaissances humaines naissant toutes des perceptions immédiates des sens fut surtout développée en France, et y dégénéra en un sensualisme absolu et un matérialisme grossier qui rejeta tout ce qui est surnaturel (*système de la nature*) (3). Si on va logiquement au bout de l'empirisme de Locke, toute connaissance ayant un caractère d'universalité rigoureuse et de nécessité absolue est impossible. L'expérience intérieure n'avait, d'après Locke, pas de valeur par elle-même ; elle n'était que le résultat de la reflexion de la raison sur les idées acquises par les sens. Si Locke avait reconnu que l'expérience intérieure a sa valeur propre et indispensable, puisque l'esprit vit et a ses phénomènes vitaux, il aurait trouvé la source et la genèse des idées dites innées.

Quant à ses principes politiques, il les a exposés dans *Two treatises on Government*, London, 1691 (4). Ils se résument brièvement ainsi : La puissance politique ne peut avoir d'autre base que la volonté générale de tous ceux qui s'y soumettent. Le but de l'institution de la société civile est la conservation de la propriété et de la liberté. Le peuple, en vertu de sa souveraineté, participe au droit de faire la

(1) IV, c. 18, § 9.
(2) IV, c. 19, § 5.

(1) *Voy.* EUDÉMONISME.
(2) *Voy.* SAMUEL CLARKE.
(3) *Voy.* HOLBACH (d').
(4) T. IV de l'édition complète de 1824.

loi. Cependant le pouvoir législatif doit être séparé du pouvoir exécutif. C'est cette séparation qui constitue la monarchie limitée et le meilleur gouvernement en général. La monarchie absolue est inconciliable avec le but de la société civile, parce que tout y est livré à l'autorité illimitée d'un seul, et ce n'est pas là remédier aux inconvénients de l'état naturel, où chacun est juge dans sa propre cause.

Locke n'eut pas seulement de l'influence sur le développement de la philosophie, il en eut aussi sur la direction de la théologie, qui, sous son action, aboutit au déisme. Parmi ses écrits théologiques il faut compter surtout :

A Discourse of Miracles (1). Dans ce traité Locke expose l'idée, le but, la nécessité et les caractères d'un vrai miracle. Il dit que nous ne pouvons reconnaître une révélation comme divine que lorsque le messager qui l'apporte est envoyé de Dieu. Or cette mission ne peut être reconnue qu'à certains caractères, au moyen de lettres qui l'accréditent et prouvent qu'il est vraiment envoyé de Dieu. Ces lettres de crédit sont les miracles. Pour se légitimer il faut qu'en preuve de sa mission divine l'homme de Dieu accomplisse des miracles.

Un miracle est un acte qu'on peut percevoir par les sens, qui, dépassant la puissance du spectateur, est, suivant l'opinion de ce dernier, contraire au cours de la nature, et ne peut provenir que de Dieu. L'histoire ne parle nettement que de trois personnages qui soient venus présenter, au nom du Dieu unique et vrai, une loi émanant de lui, savoir : Moïse, Jésus et Mahomet. Mais Mahomet n'a pas opéré de miracle et n'en a pas appelé aux miracles pour prouver sa mission. Par conséquent les seules révélations qui aient été confirmées par des miracles sont celles de Moïse et du Christ. On ne peut raisonnablement refuser sa foi à celui qui vient *remplir* la mission que Dieu lui a donnée dans le monde, quand il réalise sa mission par des miracles. Or il y a un motif suffisant de tenir une action extraordinaire pour un miracle quand elle porte la marque évidente d'une puissance plus grande que celle qui se manifeste du côté de l'adversaire ; car on ne peut admettre que la bonté et la dignité de Dieu permettent que son envoyé et sa vérité soient vaincus par la manifestation d'une puissance plus grande de la part de l'imposteur et en faveur du mensonge. Ainsi la puissance de Moïse se montrait supérieure à celle de ses adversaires lorsque ses serpents dévoraient ceux des magiciens égyptiens. De même les miracles opérés pour confirmer la doctrine transmise par le Christ portaient les caractères d'une puissance extraordinaire et *supérieure*, c'est-à-dire divine. Par conséquent la vérité de sa divine mission reste indubitablement établie. On ne sait pas, sans doute, jusqu'où s'étend la puissance des agents naturels ou des êtres créés, mais toute raison comprend que cette puissance ne peut jamais égaler celle de Dieu. C'est pourquoi la puissance d'en haut est un guide aussi facile que sûr pour mener à la révélation divine.

Du reste : 1° Aucune mission ne peut être considérée comme divine si elle blesse la gloire de Dieu, ou si ce qu'elle annonce est contraire à la religion naturelle et aux lois de la morale raisonnable.

2° Une révélation divine ne renfermera jamais des choses indifférentes ou des choses dont la connaissance pourrait être facilement atteinte par l'usage des facultés naturelles; car Dieu n'envoie personne à cette fin dans le monde. Ce serait rabaisser sa suprême majesté en faveur de notre paresse.

(1) T. VIII de l'édition complète de 1824.

3° Donc une véritable mission divine doit avoir pour but la communication de vérités surnaturelles. Il faut qu'elle ait rapport à la gloire de Dieu ou aux intérêts les plus graves de l'humanité. Des effets surnaturels, rendant témoignage à une révélation de ce genre, peuvent seuls être reconnus à bon droit comme des miracles. — Locke admet donc deux signes auxquels on reconnaît le vrai miracle :

Premièrement, la supériorité de la puissance ;

Secondement, l'importance, le caractère raisonnable et la sainteté de la doctrine en faveur de laquelle le miracle s'opère.

Locke fit une application spéciale des principes de son Essai sur l'Entendement humain à la religion chrétienne, dans son livre intitulé : *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures* (*le Christianisme raisonnable, tel que l'Écriture le révèle*), de 1695 (1). Dans la préface de cet ouvrage Locke déclare que, mécontent du système des théologiens, qui trop souvent donnent à de pures subtilités l'importance de dogmes essentiels et nécessaires de la religion, il s'était adressé à l'Écriture sainte, pour apprendre à connaître par elle-même et par elle seule le Christianisme. Or il obtint pour résultat de ses recherches que le seul article de foi essentiel du Christianisme est celui-ci : « Jésus est le Messie ; » croire au Fils, c'est croire au Messie (2).

Toutes les autres vérités de l'Écriture peuvent demeurer inconnues à quelques-uns sans que leur ignorance nuise au salut de leur âme ; mais cette vérité est indispensable pour devenir Chrétien. Rien de plus évident, dit-il, si on réfléchit à la mission du Christ (1). Le premier Adam perdit par le péché la béatitude et l'immortalité. Par suite de cette chute sa postérité devint mortelle, et il n'y eut rien d'injuste dans cette privation, parce que personne n'avait le droit de revendiquer l'immortalité. La mort après la chute d'Adam n'est donc pas un châtiment pour un fait étranger à l'humanité. Le Christ a reconquis la vie pour nous, et il nous délivrera de la mort du corps au jour de la résurrection universelle. L'homme a reçu dans l'origine la loi de la raison ou de la nature, mais il ne l'a pas accomplie. La connaissance de cette loi n'a pas été partout la même. La raison seule n'a pu remédier aux défauts et aux erreurs des règles purement morales. Ni la loi civile, ni les prescriptions des philosophes ne peuvent faire complétement prévaloir leur autorité, car nulle part l'obligation de les observer n'a été généralement reconnue, nulle part elles n'ont été considérées comme la forme de la loi suprême, de la loi naturelle. Les païens n'avaient pas la claire évidence du Législateur suprême, de l'Auteur de la loi morale et naturelle. Leur religion manquait de vérité morale ; elle ne connaissait pas Dieu comme législateur.

Les philosophes parlaient peu de Dieu dans leur éthique. La loi cérémonielle de Moïse n'avait qu'une signification et une valeur temporaires. La loi morale de Moïse seule est permanente, parce qu'elle répond aux règles éternelles du droit, et c'est ce qui fait qu'elle garde son autorité sous l'Évangile.

Personne n'a rempli toute la loi des œuvres ; or personne ne peut être juste sans avoir complétement rempli cette loi. C'est pourquoi chacun a besoin d'un substitut pour accomplir complétement la loi de l'obéissance ; cette obéissance

(1) T. VI, de l'édit. compl. de 1824, trad. en français par un traducteur inconnu, Amsterdam, 1731, 2 vol.

(2) C. 4.

(1) C. 2.

complète n'est possible que par la foi en Jésus comme Messie; cette foi est imputée aux Chrétiens comme justice, c'est-à-dire comme accomplissement parfait de la loi.

Locke cherche à démontrer plus explicitement que cette vérité : Le Christ est le Messie, est le sommaire essentiel de la foi qui justifie et qui sauve. Il remarque que cette vérité a été proclamée par Jean-Baptiste, par le Christ lui-même et par ses Apôtres. Le Christ ne dit pas d'abord clairement qu'il était le Messie, pour ne pas créer des obstacles à sa prédication de la part de ses ennemis (1). Quiconque croit à sa résurrection ne peut nier qu'il est le Messie. Mais la foi seule ne suffit pas pour être justifié; il faut encore accomplir la loi. Le Christ impose aussi des lois à la foi. Ces lois sont obligatoires. C'est d'après elles qu'il jugera au jour du jugement (2). Cependant personne ne sera condamné pour n'avoir pas cru; on ne sera condamné que pour n'avoir pas bien vécu. Les hommes qui n'ont pas entendu parler du Messie seront réconciliés avec Dieu en faisant pénitence et en réclamant le pardon. On ne peut leur demander la foi, tandis qu'on peut l'exiger de ceux qui ont connu les promesses du Messie dans l'ancienne alliance. Que si ceux-ci furent sauvés par leur confiance et la simple espérance qu'ils eurent en l'accomplissement des promesses divines, Dieu peut sans aucun doute rendre justes les hommes qui ne reconnaissent pas la vérité de tout article de foi qu'on vient leur montrer dans un livre symbolique (3). La foi et la pénitence sont les conditions nécessaires du salut dans la nouvelle alliance (telle est aussi la doctrine de S. Paul, *Act.*, 17, 30). La loi du Messie consiste en partie dans les lois de la morale naturelle, purifiées des traditions corrompues; en partie dans de nouveaux commandements que le Christ donna lui-même, sanctionnés par la certitude de récompenses et de châtiments éternels. Le monde doit au Christ sauveur la pure connaissance du Dieu un, invisible et vrai, à laquelle les prêtres païens s'opposaient par égoïsme; la claire et complète connaissance du devoir; le perfectionnement du culte extérieur, se résumant dans l'adoration en esprit et en vérité; l'impulsion énergique que donnent à l'homme moral la certitude d'une immortalité rémunératrice, la résurrection et l'ascension du Sauveur, et enfin la promesse de l'assistance du Saint-Esprit dans la pratique de la vertu et de la religion. Cela suffit pour montrer combien il importait que le Christ fût envoyé dans le monde (1); car, si la moralité doit prévaloir dans l'humanité, il est hors de doute que la voie la plus courte et la plus sûre pour l'enseignement de la multitude était qu'un envoyé de Dieu, muni de la vertu des miracles, parût comme législateur et maître parmi les hommes et leur annonçât leur devoir. L'homme du peuple n'est pas capable d'embrasser et d'examiner une série de preuves rationnelles compliquées. C'est une erreur de croire que c'est la raison qui nous a communiqué la première connaissance certaine des vérités morales que nous apprend la Révélation, par cela qu'elle les confirme. Le premier avantage de la révélation surnaturelle est qu'elle communique des vérités que la raison ou ne peut découvrir, ou ne découvre qu'avec peine. Son second avantage est qu'elle donne son enseignement sous une forme populaire. Il n'y a d'articles fondamentaux que ceux que le Sauveur et ses Apôtres

(1) C. 8.
(2) C. 2.
(3) C. 13.

(1) C. 14.

ont imposés à ceux qui se convertissaient à la foi chrétienne (1), et il n'y a aucun motif de chercher de nouveaux articles fondamentaux dans les épîtres des Apôtres. Par rapport aux autres vérités divines, la seule chose qu'on exige, c'est d'être prêt à admettre toutes les vérités qui viennent de Dieu. La religion ne doit pas dépasser la raison des gens vulgaires. Or la proposition : « Le Christ est le Messie et le juge du monde, » est facile à comprendre pour chacun, et par conséquent admissible et pratique pour tous.

Locke écrivit ce traité, à ce qu'il paraît, dans l'espoir de concilier les esprits divisés par les discussions religieuses. Telle est l'opinion du traducteur français des œuvres de Locke, lequel remarqua, dans la dissertation qu'il ajouta à sa traduction, que l'ouvrage de Locke renfermait l'unique et vrai moyen d'unir tous les Chrétiens, malgré les différences de leurs sentiments religieux. Locke, en soutenant dans son livre que le reste des vérités de la foi, en dehors de l'article fondamental que nous avons cité, ne pouvait être établi avec certitude, ouvrit la voie à l'indifférence à l'égard des symboles de foi et poussa fatalement au scepticisme ; car, d'après son opinion, chaque Chrétien doit interpréter l'Écriture suivant sa raison et son expérience individuelle ; il n'est tenu en conscience qu'au résultat auquel il parvient par ce travail; par conséquent, nul n'a le droit de tenir pour hérétique celui qui explique l'Écriture à sa manière. Aussi une foule de membres des sectes diverses ne purent admettre la théorie de Locke, et lui objectèrent qu'il y avait des articles de foi fondamentaux dont l'adoption était aussi nécessaire pour devenir Chrétien que ces deux articles : Il y a un Dieu; le Christ est le Messie.

(1) C. 15.

L'idée que Locke avait exposée dans son *Christianisme raisonnable*, c'est-à-dire l'union des Chrétiens des diverses confessions, il chercha à la réaliser dans le plan d'une constitution, *Fundamental Constitution of Carolina* (1), qu'il composa à la demande des huit lords que Charles II avait chargés de cette mission, et dont faisait partie le protecteur de Locke, lord Ashley. Les lords ratifièrent le projet de Locke en 1669. Il contenait les dispositions suivantes au sujet de la religion :

Nul ne peut être citoyen libre de la Caroline, y posséder des biens ou y être domicilié, s'il ne croit en Dieu et ne reconnaît la nécessité d'adorer Dieu publiquement.

Il faut, pour constituer une Église ou une confession religieuse, le consentement de sept personnes au moins. — Toute Église doit, si elle veut être reconnue comme telle, professer les articles fondamentaux suivants : 1° Il y a un Dieu; 2° Dieu doit être publiquement et solennellement adoré; 3° tout homme est obligé de rendre témoignage à la vérité (serment) dès que le gouvernement l'en requiert. Celui qui n'est pas membre d'une Église ne peut élever aucune prétention à la jouissance des droits civils. — Il est interdit de persécuter qui que ce soit à propos de sa confession ou de sa manière d'adorer Dieu, ou de troubler les assemblées religieuses d'une confession quelconque.

Le principe de Locke, réclamant l'absolue indifférence religieuse de l'État ou l'égalité de tous les partis religieux devant la loi, se réalisa dans les États-Unis de l'Amérique du Nord.

Locke répéta les mêmes principes, vingt ans plus tard, dans ses quatre *Lettres sur la Tolérance* (2). La première fut écrite en Hollande, en 1685 ;

(1) T. IX de l'édition complète de 1824.
(2) T. V de l'édition de 1824.

la deuxième (1690) fut une réplique à une réponse de Jonas Proast, théologien d'Oxford ; la troisième parut en réponse à une réplique, en 1692; la quatrième fut dirigée contre le même adversaire, qu'il retrouva douze ans plus tard.

Locke recommande dans ces lettres la tolérance à l'égard de toutes les opinions et de toutes les communautés religieuses. Il remarque qu'une tolérance illimitée et égale pour tous est un besoin, un droit et un devoir. C'est pourquoi on doit accorder à toutes les confessions religieuses le droit de s'assembler, de célébrer publiquement leur culte, de solenniser librement leurs fêtes. Cela s'applique aux presbytériens, aux indépendants, aux quakers, à toutes les sectes; les païens, les Mahométans et les Juifs ne doivent pas perdre leurs droits de citoyens à cause de leur religion. Locke cherche à prouver ce principe de tolérance:

1° Par l'idée même de l'Église.

a. Car le caractère distinctif de la véritable Église est la patience. Nul n'est Chrétien s'il n'aime ses frères. Le Christ a armé ses soldats de l'Évangile de la paix, et non du glaive.

b. L'Église est une association libre, ayant pour but le culte public qu'on reconnaît être agréable à Dieu et propre au salut de l'homme. C'est pourquoi elle ne peut contraindre personne à la reconnaître. Elle ne veut conquérir la vie éternelle que par une adoration libre. Aussi l'excommunication ne doit entraîner aucun dommage civil. Du reste chaque Église, en tant que société libre, n'a de pouvoir que sur ceux qui se reconnaissent au nombre de ses membres.

2° Par l'idée de l'État.

Car l'État n'a à garantir que les intérêts civils. L'autorité temporelle n'a reçu de pouvoir ni de Dieu ni du peuple pour veiller au salut des âmes. La religion est une affaire de conviction intime. C'est donc un devoir pour l'État de tolérer les diverses sociétés religieuses.

a. L'État ne peut introduire ni ordonner des cérémonies religieuses, parce que des cérémonies ne sont religieuses qu'autant qu'elles sont ordonnées de Dieu. Même l'idolâtrie ne peut être punie par l'État, quoiqu'elle soit un péché.

b. L'État ne peut ni ordonner ni défendre des opinions spéculatives et des articles de foi, car il ne dépend pas de notre volonté de croire ou de ne pas croire. L'État ne peut pas non plus interdire la profession d'opinions spéculatives qui n'ont aucun rapport avec les droits civils; car, quand un Catholique tient pour le corps réel et véritable du Christ ce que les membres d'une autre confession appellent simplement du pain, il ne fait pas de tort à son prochain.

c. Il en est autrement des opinions pratiques. Les actions morales appartiennent à la juridiction de *la loi civile* comme à celle de la conscience. La législation civile surveille les opinions pratiques, parce qu'elle a le devoir de veiller à la sûreté extérieure et au bien-être des sujets. C'est pourquoi l'autorité a le droit d'interdire toute opinion qui est contraire aux lois nécessaires à la conservation d'une société civile. Elle peut, par exemple, interdire l'opinion qu'on n'est pas obligé de tenir sa parole aux hérétiques.

Locke démontre en outre les bienfaits et l'innocuité de la tolérance. Il pense que, dès qu'on aura solidement établi la tolérance de toutes les Églises, on cessera de craindre que toute nouvelle assemblée religieuse soit une pépinière de séditieux.

De tout ce qui précède il est facile de conclure qu'on a fait véritablement injure à Locke en l'accusant d'athéisme. Il n'est pas non plus un pur déiste, un déiste abstrait, comme on l'a prétendu, quoiqu'on trouve chez lui quelques élé-

ments de la critique négative des libres penseurs (1). Seulement il peut avoir posé les bases du déisme (2) en prétendant qu'il suffit pour être sauvé de croire en Dieu et au Sauveur comme Messie. On ne peut pas dire toutefois qu'il ait rejeté tout le surnaturel du Christianisme, puisqu'il reconnaît les miracles et la mission divine du Christ. Mais il semble avoir douté de la divinité du Christ, ne s'étant jamais directement prononcé à ce sujet, même lorsqu'il en avait naturellemnet l'occasion. C'est pourquoi Leibnitz (3) dit de lui, non sans raison : *Inclinasse eum ad Socinianos (anti-Trinitarios)*.

Il nous semble aussi qu'il n'admit le Messie que comme un homme entré dans le monde d'une manière miraculeuse (engendré par la vertu divine); car il dit : « Le Christ n'est semblable au Père qu'en tant qu'image du Père (Fils de Dieu); il est immortel comme lui. » Il dit encore, dans son *Christianisme raisonnable* (4) : « La plus grande preuve que Jésus est le Fils de Dieu est tirée de sa résurrection. C'est dans la résurrection qu'apparaît évidemment l'image de son Père en lui, puisqu'il se montre visiblement transfiguré et immortel. »

Ses œuvres posthumes, *Posthumous Works*, publiées à Londres (1706), traduites en partie en français par Le Clerc, renferment diverses dissertations philosophiques sur la raison, la liberté, etc.

Ses œuvres complètes parurent à Londres (1714), en 3 vol. in-folio, cependant sans la *Collection of several pieces;* puis en 1812, en 10 volumes; en 1824, en 9 volumes.

ZUKRIGL.

(1) *Voy.* LIBRES PENSEURS.
(2) *Voy.* DÉISME.
(3) *Voy.* LEIBNITZ.
(4) C. 11.

LOEN (JEAN-MICHEL) naquit à Francfort-sur-le-Mein en 1695, et mourut en qualité de conseiller intime de Prusse et de président de la chambre et du gouvernement de Lingen, en Westphalie. Après avoir publié divers ouvrages, il fit paraître, en 1724, sous le pseudonyme de Gottlob de Friedenheim, *le Temple évangélique de la paix, à l'instar de l'Église primitive;* puis, en 1725, un autre écrit intitulé : *Motifs graves qui doivent réunir les Luthériens et les Réformés, les maintenir en paix, en union, et dans un seul et même culte.* Après un long temps de repos il publia, en 1748, sur l'*Union des protestants,* un traité dans lequel il montrait combien cette union serait facile si on laissait tomber toute controverse. Ces publications et d'autres études théologiques, morales et politiques, parurent dans un recueil de ses opuscules en 1749 et 1751. Mais aucun de ses écrits n'excita autant de sensation que celui qu'il publia en 1750 : *la Religion unique et vraie, universelle dans ses principes, troublée par les discussions des savants, déchirée par les sectes, rétablie dans le Christ.* Dans ce livre remarquable, qui annonçait la venue d'une période nouvelle pour l'Allemagne, Loen prétendit élever sur les débris de tous les symboles chrétiens positifs l'édifice de la vraie religion du Christ, qui, dit-il, se résume dans l'unique commandement de l'amour de Dieu et du prochain, et dont la foi ne s'étend qu'aux vérités que tous les hommes raisonnables, les plus simples et les plus faibles, peuvent comprendre et admettre. Cette religion unique et vraie (1) a pour elle le témoignage de l'histoire, vu que les vérités fondamentales de la religion ont été les mêmes dans tous les temps, et que la religion naturelle prise chez les sages païens est

(1) *Voy.* FRANCS-MAÇONS.

d'accord avec la religion révélée. Malheureusement on a, de longue date, transformé la religion en discours multiples et vains, en cérémonies extérieures; les réformateurs eux-mêmes combattirent plus pour leurs propres opinions que pour le fond de la foi; aussi, à dater de la réforme, est née la manie des discussions et des disputes, et aujourd'hui encore la religion est surtout une affaire de tête, dont on disserte suivant les règles de l'art. Malgré toutes les différences dans ce qui n'est pas essentiel, au fond tous les Chrétiens s'entendent, puisque tous admettent la sainte Écriture, et l'union de toutes les sectes chrétiennes serait une affaire prompte et facile du moment qu'on aurait proclamé qu'on veut s'en tenir au Christ et à sa parole. Il ne faut pas espérer le concours du clergé, qui combat pour ses livres symboliques, pour ses dogmes particuliers; l'union doit être l'œuvre d'un gouvernement sage, qui peut résoudre ce problème sans la coopération des ecclésiastiques, surtout depuis que la théologie est devenue une science commune à tous.

Partant de ces principes, Loen propose plusieurs mesures pour instituer et organiser l'Église des églises réunies, purifier la Bible des nombreuses fautes d'impression et de traduction qui la défigurent, défendre toutes les controverses, rédiger de courts symboles en en écartant tout point contesté, restreindre les cérémonies (en conservant provisoirement le Baptême des enfants), rejeter du culte public la communion, sujet de discussions éternelles, rétablir la discipline ecclésiastique d'apres le modèle de l'Église primitive, en la remettant entre les mains du pouvoir civil, vu que le clergé ne sait pas modérer son zèle, qu'il n'a aucun droit d'excommunier, et que la discipline de l'Église l'atteint le premier. Loen blâme surtout les protestants d'avoir aboli les hautes dignités ecclésiastiques et d'avoir par là rendu la fonction de l'enseignement pastoral tout à fait méprisable; il demande qu'on les rétablisse, afin que des sujets plus distingués, mieux élevés, se consacrent à l'état ecclésiastique; il va même jusqu'à proposer non-seulement de rétablir les évêques et les prélats, mais encore un Pape ou un évêque suprême, de le nommer le vicaire du Christ, le successeur de S. Pierre, le chef visible de l'Église, tout en subordonnant soigneusement l'autorité religieuse à l'autorité civile et politique. Il demande que ces nouveaux évêques et ces prélats ne puissent se marier, attendu qu'en général on a eu grand tort parmi les protestants de permettre le mariage à tous les ecclésiastiques sans distinction. Loen n'approuve pas non plus qu'on ait abrogé les couvents en masse au lieu *de les réformer*; il propose diverses espèces de couvents : des couvents dans lesquels des gens pieux pourraient vivre pour la religion seulement; des couvents dans lesquels des personnes âgées et de mérite pourraient honorablement terminer leurs jours; des couvents où l'on soignerait les pauvres, les malades, où l'on exercerait l'hospitalité à défaut d'auberges; enfin des couvents pour l'éducation de la jeunesse. Quelque répandue que fût déjà au temps de Loen l'indifférence religieuse en Allemagne, son projet d'union ne pouvait pas encore se réaliser. Cependant ce ne fut pas un rêve perdu; il eut en trois ans trois éditions successives, et il servit certainement de modèle à de *sages gouvernements* modernes qui ont eu recours aux baïonnettes, comme argument sans réplique, pour établir l'union religieuse parmi leurs sujets dissidents.

Voir Kraft, *Biblioth. théol.*, t. V;

Schröckh, *Hist. de l'Église*, t. VIII; Mosheim, *Hist. de l'Égl.*, continuée par Schlegel, VI.

SCHRÖDL.

LÖFFLER (FRÉDÉRIC-SIMON), théologien protestant, naquit le 9 août 1669 à Leipzig, où son père était licencié en théologie et archidiacre de l'église de Saint-Thomas. Il fit ses études dans sa ville natale, y devint, en 1689, maître en philosophie, et plus tard bachelier en théologie. Après avoir soutenu, en 1694, une dissertation, devant la faculté de théologie, *De iis qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur*, et dont on prétendait que Leibnitz était l'auteur, il obtint, dans le voisinage de Leipzig, la cure de Probst-Heida, et mourut à Leipzig même le 26 février 1748. Il était le neveu et l'unique héritier *ab intestat* du célèbre Leibnitz. On peut citer parmi ses ouvrages: *Specimen exegeseos sacræ de operariis in vinea. — Epistola ad G. Serpilium de versibus qui in soluta N. Fœderis oratione habentur. — Dissertatio de litteris Bellerophonteis*, et *Détails sur les Jubilés de l'Église romaine*, Leipzig, 1725.

Cf. Jöcher, *Lexique des Savants*, t. II, et Iselin, t. II du Supplément au *Lexique*.

FRITZ.

LOGOS. L'Évangéliste S. Jean nomme la seconde personne de la Divinité le Fils de Dieu, quelquefois *Logos*, Verbe de Dieu, *Verbum Dei* (1). Comme ce Λόγος de S. Jean est absolument identique avec l'Υἱὸς τοῦ Θεοῦ et le Μονογενής; comme S. Jean, les Apôtres et les Évangélistes appellent partout ailleurs dans l'Écriture la seconde personne de la Divinité le Fils de Dieu, nous n'avons pas à nous occuper ici du sens dogmatique et théologique de ce terme, c'est-à-dire de l'unité et de la trinité divine, du rapport du Fils avec le Père et l'Esprit-Saint, ni de l'incarnation du Fils; toutes ces vérités dogmatiques sont traitées ailleurs (1). Nous n'avons à nous occuper ici que de cette question : Pourquoi S. Jean a-t-il appelé plusieurs fois Λόγος la seconde personne de la Divinité, qui partout ailleurs est nommée le Fils de Dieu, le Premier Né de Dieu?

La réponse la plus directe est qu'il l'a fait parce qu'il *pouvait* le faire. En effet, le Fils de Dieu est la force et la sagesse de Dieu, δύναμις καὶ σοφία τοῦ Θεοῦ (2), qui, ayant la forme de Dieu, ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, n'a pas cru que ce fût pour lui une usurpation de se faire égal à Dieu (3), l'image du Dieu invisible, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (4), dans lequel repose substantiellement toute la plénitude de la Divinité, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς (5), la splendeur de sa gloire et le caractère de sa substance, ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (6), de sorte que celui qui le voit voit le Père, ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα (7).

En un mot le Fils de Dieu ou la seconde personne de la Divinité est le Dieu révélé. Or, cette idée du Dieu révélé, on peut et S. Jean pouvait l'exprimer par le terme de λόγος. Λόγος veut dire verbe, parole, manifestation, *verbum*, *oratio*, *sermo*, *dictum*, etc., mais aussi bien le principe de cette manifestation, la cause de cet effet, la source de cette parole, qui n'est pas encore, qui va devenir. Quand on désigne ce principe par le mot raison, *ratio*, cela est exact, si on entend par raison l'énergie ou la

(1) *Apocal.*, 19, 13. *Jean*, 1, 1 et 14. I *Jean*, 5, 7.

(1) *Voy.* les articles CHRIST, JÉSUS-CHRIST, TRINITÉ.

(2) I *Cor.*, 1, 24.

(3) *Phil.*, 2, 6.

(4) *Col.*, 1, 15.

(5) *Ibid.*, 2, 9.

(6) *Hébr.*, 1, 3.

(7) *Jean*, 14, 9.

force spirituelle en général; cela n'est plus exact si on n'entend par là que l'esprit qui sait. Si l'esprit ne se développait pas librement, c'est-à-dire s'il n'était pas esprit complet, il ne se manifesterait pas, il ne se révélerait pas. Or la double détermination que nous nommons intelligence et volonté constitue précisément l'énergie spirituelle, l'esprit proprement dit : c'est cet esprit qui est le principe du λόγος, de la parole, se manifestant au dehors. D'après cela le terme λόγος, pris dans les deux sens réunis, puis dans chacun de ces sens en lui-même (l'un renfermant l'autre), est la révélation de l'esprit ou l'esprit révélé. Si donc Dieu est esprit, le Dieu révélé est véritablement le λόγος et peut être appelé ainsi; mais le Dieu révélé est, comme nous l'avons vu, le Fils de Dieu; donc S. Jean pouvait appeler le Fils de Dieu Λόγος, et nous avons raison de traduire le mot par *Verbe* ou *parole.* Si on le traduisait par *volonté* ou *raison*, ce serait sinon inexact, du moins sujet à de fausses interprétations. Si nous voulions dire par là force, manifestation intellectuelle, etc., ce serait ne rien dire, tandis que la parole est le résultat de l'énergie spirituelle, elle est comme la pointe dans laquelle cette énergie se fixe et par laquelle elle se déverse. C'est par la parole que Dieu en tant qu'esprit se révèle de la manière la plus complète; c'est donc par le mot *verbe* ou *parole* que nous traduisons évidemment le mieux l'idée que S. Jean a attachée au mot λόγος.

Mais il ne suffit pas, pour être compris, d'avoir établi que le Fils de Dieu *peut* être désigné par le terme de λόγος. En y regardant de près nous voyons pourquoi l'Apôtre a fait réellement sous ce rapport ce qu'il pouvait faire; son motif est le même que celui pour lequel S. Paul ne s'est pas contenté de la dénomination de Fils de Dieu, mais l'a nommé, comme nous l'avons rappelé plus haut, Splendeur de sa gloire et Caractère de sa substance. Les Apôtres, témoins oculaires de la *révélation* divine en Jésus-Christ, *avaient d'abord à* raconter historiquement l'*Évangile*, *et* en tant qu'ils remplirent cette mission ils ne pouvaient appeler le Christ autrement que le Fils de Dieu, le Premier Né du Père; ils ne pouvaient le décrire que comme une personne divine; mais il était impossible que dans leur prédication ils ne fussent pas amenés à donner des explications propres à faire mieux comprendre l'idée du Fils de Dieu et à répondre surtout à la question que devaient soulever les Juifs : Comment l'unité de Dieu n'était-elle point abolie *lors*qu'on parlait du Père et du Fils (et du Saint-Esprit)? Les Apôtres répondirent plus ou moins à ces provocations scientifiques. S. Paul et S. Jean surtout cherchèrent à les satisfaire : S. Paul par les expressions que nous avons rapportées, et par lesquelles il veut rendre *évidente* la nature du Fils; S. Jean en désignant le Christ comme Verbe de Dieu, Λόγος.

Remarquons qu'il ne se sert de cette expression que lorsqu'il ne parle pas en historien et qu'il veut donner des explications théoriques, définir des idées. Dans l'Évangile il raconte l'histoire du Fils de Dieu fait homme, et alors il le nomme toujours Υἱὸς Θεοῦ, μονογενής; mais dans le prologue, c'est-à-dire dans l'introduction à son Évangile, il veut indiquer ce qu'*est en lui-même* ce Fils de Dieu, dont il va raconter l'histoire, et son explication tend à faire comprendre le Fils de Dieu comme Logos, révélation personnelle de Dieu ou Dieu révélé. Il en est de même dans l'Apocalypse (1). Après avoir décrit le Christ, l'avoir montré tel qu'il sera lors de sa venue, et avoir dit finalement : « Il était revêtu d'un vêtement ensanglanté, » il dit en

(1) 19, 13.

terminant : « Mais son nom est le Verbe de Dieu, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. » Ces derniers mots se rattachent comme définition de l'idée à la description qui précède.

Ce que nous venons de dire pourrait suffire pour répondre à la question posée, sans qu'il fût nécessaire de rechercher dans l'histoire de la philosophie ce qui peut avoir donné lieu accidentellement à l'expression employée par l'Évangéliste. Mais le même accident peut se représenter, et, comme la fausse science des modernes a soulevé la question et y a mal répondu, nous sommes tenus d'entrer dans une discussion plus approfondie.

On a dit que le Logos de S. Jean est une idée philosophique. Pour justifier cette assertion on a eu recours aux explications suivantes :

On a dit : « Longtemps avant le Christ les Juifs alexandrins professaient la doctrine d'une raison de Dieu personnifiée, d'un λόγος Θεοῦ. Au temps du Christ Philon avait développé et formulé nettement cette idée. D'Alexandrie des thérapeutes et des esséniens l'avaient propagée en Palestine. S. Jean avait fréquenté l'école de ces derniers. Par conséquent son Logos découle de la même source que le Logos de Philon.

Ces prétendues données historiques sont tellement contraires aux faits et au bon sens qu'on a peine à les discuter. Si S. Jean avait reçu des esséniens, des thérapeutes ou de toute autre secte de ce genre, les révélations qui l'ont élevé si haut, pourquoi les aurait-il attribuées à Jésus? Pourquoi aurait-il reporté à un étranger les idées qui l'élèvent, l'exaltent, le transportent ? Une pareille ingratitude, un tel reniement de ses maîtres serait inouï ; on peut ajouter qu'il est impossible tant il est absurde. Il n'y a qu'un cas où l'essénisme ou le thérapeutisme de S. Jean ne serait pas absurde : ce serait le cas où Jésus serait lui-même un thérapeute ou un essénien. Mais c'est un fait inconnu dans l'histoire. Il est vrai qu'on a voulu le soutenir dans les temps modernes, mais la chose n'est pas sérieuse. Quiconque se respecte rejette avec indignation une pareille opinion. Admettons toutefois qu'un amateur de l'hypothèse essénienne et thérapeutique y ait recours, il n'en sera pas plus avancé : on ne comprendrait toujours pas pourquoi le maître thérapeute de S. Jean ne se serait pas une seule fois nommé Logos en parlant de lui-même, et pourquoi Jean ne se sert de cette expression que lorsqu'il parle en son propre nom.

Il est incontestable que l'Évangile proprement dit de S. Jean n'a rien de commun avec la philosophie de Philon et ne contient aucun écho de son Logos. Que s'il en est ainsi de l'Évangile, il en est de même du prologue, qui forme avec le corps de l'Évangile un tout inséparable. L'Évangile nous donne l'histoire de l'incarnation du Fils de Dieu. Or, pour qu'on comprenne cette histoire, le prologue enseigne ce qu'est en lui-même le Fils de Dieu dont il va être question ; il parle théologie avant de parler histoire, et cette théologie il la tient du Fils de Dieu même, comme l'histoire il l'a vue de ses yeux et entendue de ses oreilles, *quod audivimus, quod vidimus*.

Mais, en supposant qu'on pût admettre que le rapport entre le prologue et l'Évangile de S. Jean n'existât pas, ou que l'Évangile renfermât comme le prologue une philosophie philonico-esséno-thérapeutique, on serait encore dans l'absurde en soutenant la théorie que nous examinons. S. Paul n'enseigne-t-il pas absolument la même chose que S. Jean sur le Fils de Dieu ? Ne désigne-t-il pas le Dieu révélé par son ἀπαύγασμα, son χαρακτὴρ, son εἰκων, etc., etc., aussi bien que S. Jean par son *Logos?*

Enfin examinons un instant la philosophie de Philon elle-même (nous ne pouvons nous arrêter plus longtemps sur les esséniens et les thérapeutes, puisqu'on ne sait rien d'eux; on ne peut s'en prendre qu'à des réalités, et non à des chimères).

Le Logos est l'idée fondamentale de la philosophie de Philon; on peut dire que celle-ci n'est autre chose que la doctrine même du Logos. Mais qu'est-ce que ce Logos de Philon? Son Logos n'est que la raison divine réalisée ou exprimée dans la matière, c'est-à-dire le monde. Deux éléments, dit Philon, sont le principe ou la cause du monde (du monde primitif, ou du monde en lui-même): un élément actif et formateur et un élément passif capable d'être informé, δραστήριον et παθητικόν. Le premier est la raison, la raison pure, absolue, νοῦς εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, élevée au-dessus de toute réalité; le second est la matière sans vie, sans mouvement, sans forme, capable toutefois d'être animée, mue, informée par la raison, ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ (καὶ ἄποιον καὶ ἄμορφον) κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ. La formation du monde résulte de l'union de ces deux éléments. La raison, qu'il appelle aussi Dieu, pénètre la matière avec sa vie, son mouvement, sa vertu formatrice; cette matière pénétrée animée, informée, devient le monde, μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Mais cet acte est naturellement précédé par la pensée du plan même du monde, πρόνοια, λόγος, λογισμός. Il faut d'abord que la raison (Dieu) pense, crée un système de pensées, c'est-à-dire crée comme pensée systématique le plan qu'il réalisera par et dans la matière. Ce système de pensée n'est pas autre chose que le monde renfermé dans l'intelligence de Dieu, le monde pensé ou existant comme pensée, κόσμος νοητός.

Ainsi, en tant que la raison réalise cet acte, elle apparaît comme λόγος. Τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι (ceci est le moment capital, l'âme du plan du monde) τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἱρεῖ — *instruit*, *docet* — λόγος. Mais le plan du monde, conçu par Dieu, apparaît lui-même comme Logos, car il n'est pas autre chose qu'un système de pensées. Veut-on s'exprimer exactement, dit Philon : il faut dire que le monde pensé n'est pas autre chose que la raison de Dieu occupée de la formation du monde (εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ Θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος, οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις (le plan d'un architecte) ἕτερόν τι ἐστίν, ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς, ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου. Plus tard il dit aussi clairement : Δῆλον δὲ, ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὅν φαμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ Θεοῦ λόγος (1). Il en est exactement de l'acte formateur de Dieu comme de l'acte par lequel un homme, un artiste, un architecte, conçoit et pense. Ainsi, en transportant la raison et la pensée de l'homme en Dieu, raison absolue, en la divinisant, nous avons le Logos divin de Philon. Le reste découle de là. Le Logos, que nous venons d'apprendre à connaître, doit, pour être la puissance qui forme le monde, unir plusieurs moments ou attributs plus déterminés en lui, savoir la *sagesse* (ἐπιστήμη, σοφία), la *bonté* (ἀγαθότης, comme δύναμις ποιητική), la *puissance* (ἀρχή, ἐξουσία, κράτος, comme δύναμις βασιλική), la *grâce* (ἵλεως), la *grâce* qui ordonne (προστάττουσα ἃ δεῖ) et celle qui défend (ἀπαγορεύουσα ἃ μὴ δεῖ). Ce sont là les puissances, δυνάμεις, λόγοι, nommées aussi forces moyennes, parce que la pensée divine du monde et le monde des pensées, c'est-à-dire le Logos entier, ὅλος λόγος, est intermédiaire entre la raison comme telle et la matière comme telle, μέσος τῶν ἄκρων (2).

(1) *De Mundi Opif.*

(2) *Quis rerum div. her.*, p. 502, *M.*

Les autres attributs qui sont donnés au Logos ainsi défini, *organe, colonne, lien, sceau, ordonnateur des choses, monde des pensées divines*, etc., etc., se comprennent d'eux-mêmes, tout comme on comprend que la personnification du Logos de Philon n'est qu'une personnification de Dieu, mais non pas Dieu même (1). Le reste est tout aussi simple. L'ensemble des pensées dont la matière a été pénétrée, qui se sont exprimées dans et par elle, ou la matière informée par la raison, est le monde, κόσμος, et celui-ci n'est pas autre chose que le Verbe divin. Que si on considère la matière, qui est la substance du monde, on voit qu'elle est autre que Dieu, qu'elle est directement opposée à Dieu. Mais la matière, comme telle, est néant; elle n'est pas, μὴ ὄν; ainsi, ce qui constitue le monde, ce n'est pas la matière, mais l'autre élément, la pensée, la forme. Donc le monde réel, κόσμος ὁρατὸς, αἰσθητὸς, est le Verbe de Dieu, λόγος Θεοῦ, comme le monde pensé. La seule différence est que le κόσμος νοητὸς est antérieur, le κόσμος αἰσθητὸς postérieur; celui-là est le premier né, celui-ci le puîné; celui-là Υἱὸς πρεσβύτερος, celui-ci Υἱὸς νεώτερος Θεοῦ (2).

Nous sommes parvenus ainsi au point où le lecteur intelligent voit de lui-même que la philosophie philonienne n'est que le renouvellement des idées platoniciennes (3). Le monde est la raison réalisée, c'est-à-dire que la raison est le principe qui forme et anime la matière; c'est tout. Maintenant nous comprenons des expressions comme celles-ci: Dieu remplit tout, pénètre tout; il n'est rien où il ne soit (πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ Θεὸς, καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ); — il est le principe et la limite de tout, ἀρχὴ καὶ πέρας ἁπάντων (idée favorite de Platon); il est le un et le tout, εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν (1). Toutes ces propositions, et on en trouve des centaines de ce genre dans Philon (le panthéisme de Philon), ne disent pas autre chose que ceci : tout ce qui est est raisonnable; et cela se comprend dans Philon comme dans Platon dès que la raison, νοῦς, la vertu agissant comme λόγος, est reconnue comme principe créateur ou plutôt formateur du monde. Ce que la philosophie de Philon a de particulier, ce qui s'écarte de Platon dans les expressions, ne provient que de ce que Philon avait été juif et s'était rattaché à la langue de l'Ancien Testament (2).

Nous pouvons maintenant conclure : Jean n'a *pu* puiser sa doctrine dans Philon, ni dans aucune source philonienne; Jean et Philon n'ont rien de commun que l'expression; les idées diffèrent *toto cœlo*. Le Logos de S. Jean est une personne; il est Dieu; il est en rapport éternel avec le Père (πρὸς τὸν Θεόν); le Logos de Philon est un produit (impersonnel) de la raison, une pensée. Le Logos de S. Jean est créateur du monde; celui de Philon est le monde même. Nous n'avons pas même besoin de recourir à l'Évangile, le prologue de S. Jean suffit (3).

Mais on peut reconnaître cette différence et néanmoins tomber encore dans l'erreur par rapport à l'idée du Logos de S. Jean. Non contents de la réalité placée sous leurs yeux, et suivant les rêves de leur imagination,

(1) Cf. *de Sacrif. Abr. et Cain*, p. 177, *M.*
(2) *Quod Deus immut.*, p. 277, *M.*; *de migrat. Abrah.*, p. 437, *M.*
(3) Conf. Tim., p. 30 sq., 38, 47, 92. Phileb., p. 30. Épin., 986.

(1) *Leg. alleg.*, III, p. 88, *M.*; *de Plantat.*; p. 341, *M.*; *Leg. alleg.*, I, p. 52, *M.*
(2) Cf., sur Philon, Dähne, *Expos. hist. de la Philos. relig. des Juifs alex.*, Halle, 1834; Semisch, *Justin Martyr.*, Breslau, 1839, et Staudenmaier, *Philosophie du Christ.*, t. I, Giessen, 1840.
(3) Cf. Staudenmaier, l. c.; Maier, *Comment. sur l'Év. de S. Jean*, t. I, p. 115-119.

quelques théologiens, sans pouvoir méconnaître ce que nous venons d'établir, ont prétendu que S. Jean a puisé sa doctrine du Logos dans les thargumim d'Onkélos et de Jonathan Ben Usiel. Ces deux rabbins, qui vécurent peu après Jésus-Christ, ont composé des paraphrases, le premier, du Pentateuque, le second, des Prophètes. Ces paraphrases sont ce qu'on appelle les thargumim, et ces thargumim seraient les sources d'où serait découlée la doctrine du Logos de S. Jean. En effet ces thargumim disent, partout où l'Ancien Testament nomme Dieu, l'Esprit, le Verbe de Dieu, *Memra*, מֵימְרָא, et le personnifient.

Or voici comment raisonnent ces théologiens. Jean apprit, durant son séjour en Judée, à connaître ces idées théologiques, qui renfermaient une science plus profonde de l'Ancien Testament, et elles devinrent les éléments dont se forma son idée du Logos; de sorte que la doctrine du Verbe de S. Jean n'est que le développement de la doctrine thargumiste du Memra.

Cette assertion est foncièrement erronée, et vaut encore moins que l'hypothèse esséno-thérapeutique.

Si Jean, outre le Christ, qu'il avait vu, entendu, touché de ses mains, avait eu encore besoin d'un maître et d'un enseignement pour s'élever à la conception de l'idée et du mot Logos, il n'aurait pas eu besoin de recourir aux thargumim; il pouvait s'adresser à l'Ancien Testament lui-même, notamment aux écrits deutéro-canoniques, qui personnifient surabondamment les manifestations divines (la sagesse, la parole divine). Donner pour maîtres à un apôtre des Juifs postérieurs au Christ, c'est méconnaître complétement la nature du Christianisme; car après le Christ il n'y a plus de prophète, plus de maître, plus de prêtre, sans le Christ. Quiconque enseigne la vérité après le Christ le fait comme organe du Christ. Mais, abstraction faite de cela, comment le Logos de S. Jean pouvait-il naître du Memra thargumiste? Aussi peu que du Logos philonien. Qu'on développe l'idée du Verbe impersonnel de Dieu autant, aussi loin qu'on voudra, qu'on le personnifie de la manière la plus complète, il ne deviendra jamais le Fils de Dieu, il ne deviendra jamais Dieu, ce qu'est le Logos de S. Jean. L'idée que donne S. Jean, il ne l'a puisée à aucune source étrangère; il ne l'a puisée que dans la réalité même, dans le Verbe fait homme, c'est-à-dire qu'elle n'a pu lui être révélée que par le Logos lui-même.

L'Ancien Testament prédit et préfigure le Christ; mais ce qu'on y voit, ce que R. Onkélos et R. Jonathan y aperçurent, c'est l'ombre du corps de ce qui fut révélé dans le Christ, et de ce que S. Jean et les autres Apôtres ont vu.

Nous ne voulons cependant pas prétendre qu'il n'y ait aucun rapport entre le Logos de Philon, de l'Ancien Testament, des thargumim, et celui de S. Jean. On comprend, et il est vraisemblable, que ce rapport existe; mais ce n'est qu'un rapport négatif. Les Apôtres avaient annoncé le Christ comme le Fils de Dieu, essentiellement semblable au Père; en montrant ce Fils de Dieu comme le Dieu révélé, ils maintenaient le dogme de l'unité de Dieu; dès lors il était très-facile d'appliquer au Christ annoncé, d'une part l'idée du Logos de Philon, d'autre part l'idée du Logos de l'Ancien Testament et des thargumim. Mais, dans l'un et l'autre cas, on n'avait plus le vrai Christ, le vrai Fils de Dieu. Les Apôtres avaient donc à protester contre l'une et l'autre de ces applications. On peut considérer le prologue de S. Jean comme une protestation de ce genre. Il annonçait par là que le Fils de Dieu, dont il allait raconter l'histoire, pouvait, sans aucun doute,

être appelé le Verbe de Dieu, le Logos; qu'il fallait comprendre sous ce Logos, non le verbe impersonnel et simplement personnifié de l'Ancien Testament, non le produit de la raison ou la manifestation de la raison de Philon, mais celui qui est absolument et dès le principe, ἐν ἀρχῇ ἦν, qui est dans un rapport éternel avec le Père, πρὸς τὸν Θεόν; en un mot, Dieu, Dieu absolu, Θεὸς ἦν ὁ λόγος, le Créateur de l'univers, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, etc., le Verbe qui s'est fait chair, καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, et qui a vécu comme Christ parmi les hommes.

Il est évident que l'Apôtre ne pouvait combattre plus directement les erreurs signalées. Et comme il pouvait scientifiquement nommer Verbe le Fils de Dieu, il reste bien établi comment Jean en est venu à se servir plusieurs fois, notamment dans l'introduction de son Évangile, de l'expression de Logos.

L'histoire des dogmes nous apprend que, par la suite, une foule d'hérésies se rattacha à cette désignation. On n'a qu'à se souvenir du λόγος ἐνδιάθετος et προφορικὸς de Théophile, médiateur des Ariens, etc.

Mattes.

LOGOTHÈTE. C'est un des nombreux titres employés à la cour de Byzance. Il signifie, d'après l'étymologie, agent comptable, directeur d'une fonction, fonctionnaire. Il y avait plusieurs logothètes : λογ. τοῦ γενικοῦ, *ærarii generalis*, directeur des contributions; λ. τοῦ δρόμου, *publici cursus*, directeur des postes; λ. τῶν οἰκειακῶν, *rerum domesticarum familiarium*, ministre de la maison de l'empereur; λ. τοῦ στρατιωτικοῦ, *logotheta castrensis*, ministre de la guerre, ou, dans le sens strict, intendant militaire; λ. τῶν ἀγελῶν, *rei pecuariæ*, directeur des domaines. Mais le plus important des logothètes était le grand-logothète, λογοθέτης μέγας. Codinus décrit ainsi ses fonctions : « Le grand-logothète est chargé des édits impériaux, des bulles d'or adressées aux rois, aux sultans, aux gouverneurs, ὁ μέγας λογοθέτης διατάττει τὰ παρὰ τοῦ βασιλέως ἀποστελλόμενα προστάγματα καὶ χρυσοβουλλα πρός τε ῥῆγας (*reges*), σουλτάνους καὶ τοπάρχας. » C'était donc le garde des sceaux ou le chancelier, comme on l'appela en effet plus tard (καγκελλάριος). Au *logotheta palatinus* correspondait un *logotheta ecclesiasticus*. Celui-ci était à la tête de la chancellerie épiscopale et du tribunal ecclésiastique : εἰς τὸ λογογραφεῖν καὶ εἰς τὰς δημοσιακὰς καὶ ἀρχοντικὰς ὑποθέσεις λογογραφεῖν; ce que Gretser traduit : *Præest discutiendis et conscribendis rationibus, tam quas reddunt qui ex plebe quam qui ex ordine ecclesiastico principali*; il gardait le sceau du patriarche et rédigeait les édits épiscopaux, ὑποκρατῶν τὴν βούλλαν τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἔτι ἂν γράφει ὁ ἀρχιερεύς, σφραγίζεται παρ' αὐτοῦ; il parlait aussi au peuple (probablement par des lettres pastorales) comme mandataire du patriarche, ποιῶν λόγους κατηχητικοὺς πρὸς τὸν λαὸν, δίκαιος (*vicegerens*) τοῦ πατριάρχου; en un mot, c'était le chancelier et le vicaire général du patriarche, vis-à-vis duquel il était dans le même rapport que le grand-logothète vis-à-vis de l'empereur. Il tenait la patène à la grand'messe lorsque le patriarche distribuait la sainte Communion.

Cf. *Georgii codini Curopalatæ de officiis magnæ Ecclesiæ et aulæ Constantinopolitanæ, cum versione et comment. P.-J. Gretseri, S. J., ed. Jac. Goar*, Par., 1648; *John Meursii Glossarium Græco-barbarum.*

Mattès.

LOHNER (Tobie), né en 1619 à Neuötting, en Bavière, fut reçu en 1637 dans la Société de Jésus. Il remplit longtemps des fonctions dans l'enseignement, devint recteur de Lucerne et de Dillingen, et mourut en 1680. Outre divers écrits ascétiques rédigés en allemand et

en latin, il publia d'excellents ouvrages de théologie pratique, qui sont encore estimés et en usage de nos jours. En tête il faut placer : *Bibliotheca manualis concionatoria, in qua copiosa et selecta pro concionibus, exhortationibus aliisque spiritualibus instructionibus materia facili, ordinata et grata methodo, proponitur.* Cet ouvrage, qui est supérieur à bien des lexiques des prédicateurs modernes, a souvent été réédité en Allemagne et en Italie, à Augsbourg en 3 vol. in-folio, 1712, 1717, 1771. Les autres ouvrages de Lohner, non moins estimés, sont : *Instructio practica de ss. Missæ sacrificio; — Instructio practica de officio divino juxta ritum Breviarii Romani recitando; — Compendium ritualis pro administratione sacramentorum; — Instructiones practicæ varii argumenti, partes XI, cum compendio rituali*, qui traite des matières suivantes : 1. *de Sacrificio Missæ;* 2. *de Horis canonicis;* 3. *de Conversatione apostolica;* 4. *de Munere pastorali pie et fructuose obeundo;* 5. *de Confessionibus rite excipiendis;* 6. *Institutiones quintuplices theologiæ positivæ, videlicet asceticæ, polemicæ, speculativæ et moralis;* 7. *de Munere concionandi et catechizandi;* 8. *Theologiæ mysticæ institutiones;* 9. *de Sacerdotii origine et præstantia;* 10. *de Summa doctrinarum asceticarum;* 11. *de Armamentario, seu panoplia spiritualis cum compendio ritualis pro administratione sacramentorum.* Tous ces écrits ont été souvent réimprimés.

SCHRÖDL.

LOI. La loi est en général une norme ou une règle objective imposée à une société pour la conduite de ses membres. Si la loi se développe au dedans, et, pour ainsi dire, avec l'organisme même du sujet auquel elle est imposée, on la nomme loi naturelle, et, dans ce cas, la loi est tellement nécessaire que l'être cesse d'être du moment qu'il cesse d'observer sa loi. Si la loi est objective, extérieure, si elle laisse au sujet la possibilité de ne pas l'accomplir sans qu'il cesse pour cela d'être dans son état naturel, on la nomme loi morale, dans le sens le plus large. La loi morale ne peut donc être donnée qu'à des êtres libres. Son but est le bien général, qu'elle prescrit à chaque membre de la société; elle interdit le mal par des menaces de châtiment; elle détermine les points qui peuvent être considérés comme simplement permis à chaque individu sans qu'il y ait danger pour l'ensemble. Elle a son origine dans le pouvoir législatif. Ce pouvoir diffère suivant les différentes espèces de lois. Mais, comme la loi morale en général n'est que l'expression de la volonté divine, en dernière instance Dieu est, par rapport à la loi morale, le pouvoir législatif unique, et tout autre pouvoir terrestre n'est tel qu'en tant qu'il tient la place de Dieu. La loi morale devient obligatoire pour chacun par sa promulgation. Une loi qui est portée, mais qui n'est pas promulguée, ne peut être considérée comme loi ; elle ne vaut en général qu'autant qu'elle est promulguée. Il faut distinguer de la promulgation l'intimation, c'est-à-dire la connaissance particulière du contenu d'une loi, donnée à chaque individu. Cette intimation n'est pas nécessaire pour rendre la loi obligatoire ; celle-ci est censée promulguée quand elle a été publiée de manière à ce que chacun en ait pu prendre connaissance.

La loi se distingue du commandement et de la défense en ce qu'elle est donnée, non à une personne, mais à toute une société, et qu'elle est imposée non pour une seule action particulière, mais pour une longue durée, et, par conséquent, pour tous les actes auxquels elle s'applique durant ce temps.

La loi morale, en tant qu'expression de la volonté divine, se distingue d'abord en loi morale éternelle et en loi morale temporaire. La loi éternelle est l'ensemble de toutes les décisions de la volonté divine par lesquelles Dieu accomplit éternellement le bien en lui-même. La loi temporaire est l'ensemble des volontés divines qui doivent être accomplies par l'homme dans le temps et qui lui ont été révélées. On distingue à son tour la loi temporaire en loi divine proprement dite et en loi humaine. La première est l'ensemble des lois par lesquelles Dieu fait connaître directement sa volonté aux hommes; la seconde n'est que l'expression indirecte de la volonté divine, en tant qu'elle part d'autorités qui ont été expressément instituées de Dieu avec le pouvoir de donner des lois. Enfin on distingue la loi divine proprement dite en loi naturelle et en loi positive, de même que la loi humaine se distingue en loi civile et en loi ecclésiastique.

Nous ferons, quant aux quatre dernières espèces de lois que nous venons de nommer, les remarques suivantes :

I. On entend par loi naturelle l'ensemble des règles que Dieu a communiquées à l'homme afin qu'il puisse, en les observant, parvenir à sa destination naturelle comme être moral, c'est-à-dire capable du bien et du mal. La loi naturelle est communiquée à l'homme en même temps qu'il est créé. La puissance à laquelle dans l'homme cette communication s'adresse est la raison. Quoique la raison, considérée d'une manière abstraite, soit la faculté de parvenir à une connaissance d'une manière concrète, elle est encore en elle-même source de connaissance, précisément parce qu'elle n'existe pas comme faculté purement abstraite, et que, dès l'origine, elle porte en elle la loi naturelle qui la constitue ce qu'elle est.

Cependant il ne faut pas entendre par là que dès l'origine la loi naturelle existe toute faite dans la raison. La loi se développe avec la raison et en proportion des progrès de la raison, et elle n'est complète que lorsque la raison elle-même est parvenue à son plein développement dans l'homme. Non-seulement l'Ancien et le Nouveau Testament supposent que la loi naturelle a été donnée à l'homme, mais S. Paul l'enseigne expressément (1). La loi naturelle a pour objet les rapports naturels les plus généraux par lesquels l'homme se révèle comme être moral. A ces rapports appartiennent d'abord ceux qui le lient à Dieu, puis ceux qui l'attachent à lui-même, enfin ceux qui l'unissent à ses semblables, comme membre vis-à-vis du genre, individu à l'égard de l'individu. La loi naturelle n'a pas besoin d'être spécialement promulguée, par cela qu'elle est innée, inhérente à l'homme. Aussi ses obligations s'étendent à tous les hommes sans distinction et pour toujours. Elle ne peut être abolie. Cette abolition ne peut provenir de Dieu, tant qu'il voudra qu'il y ait des hommes, puisqu'on ne peut concevoir les hommes sans la loi naturelle qui les constitue ce qu'ils sont; elle ne peut provenir des hommes, parce que la loi a sa source non dans l'homme, mais en Dieu.

La loi naturelle peut-elle être modifiée ?

Sans doute, et sous un double rapport. Sous le premier rapport la modification non-seulement est possible, mais nécessaire; car la loi naturelle en elle-même est imparfaite et ne se rapporte qu'à la destination naturelle de l'homme. Mais l'homme a aussi une destination surnaturelle; il est donc nécessaire qu'à la loi naturelle s'adjoigne une loi plus haute se rapportant à la destinée surnaturelle de l'homme. Cette

(1) *Rom.*, 2, 14, 15.

loi nouvelle n'abolit pas la loi naturelle, elle la perfectionne. On comprend que cette espèce de modification ne peut procéder que de Dieu.

Sous le second rapport la modification n'est que possible : elle ne peut provenir que des hommes, et elle consiste dans la détérioration de la loi naturelle. En effet le péché a affaibli toutes les facultés de l'homme; la raison, dépositaire de la loi naturelle, ne fait pas exception, si bien qu'elle n'est plus par elle-même capable de donner à l'homme la pleine et entière conscience de sa loi. Mais, de même que le péché n'a pas anéanti la raison, il n'a pas aboli complétement la loi naturelle dans l'homme. Or qu'est-ce qui, à la suite du péché, est resté de la loi naturelle dans l'homme déchu? Il faut, pour résoudre cette question, distinguer entre les premiers principes, les principes les plus généraux de la loi divine, *præcepta prima*, et les principes secondaires, les conséquences dérivées, *præcepta secunda*. La connaissance des premiers ne peut être détruite dans l'homme, mais il peut perdre la connaissance des seconds. En effet il l'a perdue, et il en est résulté la nécessité d'une législation divine positive, non-seulement au point de vue du perfectionnement que la loi naturelle réclamait, mais au point de vue de la restauration dans la conscience de l'homme de la loi naturelle dont il avait perdu la connaissance par suite du péché.

II. D'après cela la loi divine positive, telle qu'elle est devant nous dans la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, a le double but de perfectionner la loi naturelle et de la rétablir dans son intégrité primitive. Il va de soi que la législation divine ayant pour but la perfection a dû précéder, dans l'ordre du temps, celle qui devait restaurer la loi défigurée, et, en effet, la première loi positive, qui fut donnée à l'homme dans le Paradis (1), se rapportait à la destination surnaturelle de l'homme. La seconde ne parut qu'après la chute; mais la première lui fut toujours associée, soit pour la préparer, soit pour l'achever.

La loi, après la chute, a deux époques : la loi de l'ancienne alliance, la loi de l'alliance nouvelle.

1. La loi de l'Ancien Testament se nomme, en général, la *loi mosaïque*, comprenant la loi antérieure au mosaïsme.

Dans la loi mosaïque on distingue des lois morales, rituelles et civiles, *præcepta moralia, ritualia, judicialia*. On pourrait dire encore : la loi mosaïque tend d'une part à restaurer la loi naturelle, d'autre part à préparer la loi évangélique. Sous le premier rapport elle rétablit les droits et l'autorité de la loi naturelle, et en donne, par des formules nettes et positives, la conscience non-seulement quant à ses principes généraux, mais quant à ses conséquences. Le Décalogue résume d'une manière claire et énergique les diverses lois qui tendent à ce but, et il n'est, en somme, sauf en partie le troisième et le premier commandement, autre chose que la restauration de la loi naturelle. La loi mosaïque sert à préparer la loi du Nouveau Testament, soit d'une manière positive, soit d'une manière négative. Sous ce dernier rapport elle est destinée non-seulement à conserver le souvenir ou la conscience de la culpabilité, mais à donner à l'homme la preuve expérimentale que la loi seule n'a pas la force de délivrer du péché et de justifier devant Dieu. Sous le premier rapport il faut distinguer entre les parties de la loi qui préparent la venue du Christ Sauveur et celles qui préparent l'Église qui doit être fondée par lui.

(1) *Genèse*, 2, 16.

La loi mosaïque prépare la venue du Christ en ordonnant une série de cérémonies religieuses qui, en elles-mêmes et par elles-mêmes, ne sont pas propres à remplir le but du culte, c'est-à-dire à réconcilier l'homme avec Dieu et à l'unir à lui, mais qui peuvent servir à maintenir la conscience de la nécessité de la réconciliation et de l'union, et préparer les voies à celui par qui cette réconciliation et cette union doivent se réaliser.

La loi mosaïque prépare l'Église que devait fonder le Christ par les ordonnances qui ont pour but la constitution d'une société sainte, séparée du monde coupable. Parmi ces ordonnances, les unes sont des conséquences de la loi naturelle, les autres ont simplement un caractère typique, comme la loi sur la circoncision, sur les divers modes de purification, etc.

D'après ce qui précède, la question de la force obligatoire de la loi mosaïque se résout d'elle-même. En tant qu'elle est la restauration de la loi naturelle, elle est d'une valeur éternelle et sa vertu obligatoire ne cessera jamais. En tant qu'elle ne porte qu'un caractère préparatoire, sa valeur cesse dès que s'est réalisé ce dont elle n'était que la préparation, et non-seulement elle cesse d'être obligatoire, mais son accomplissement ne peut plus même être autorisé. Si l'on applique cette distinction aux lois morales, cérémonielles et civiles, il en résultera que la loi morale seule ne peut perdre son caractère obligatoire. Quant à la loi civile, là où elle n'est pas une pure application de la loi morale, elle peut encore être suivie, mais comme une loi purement humaine, vu qu'elle a perdu son autorité divine par la fondation de l'Église. Quant à la loi cérémonielle, elle a non-seulement perdu sa vertu obligatoire, mais elle ne doit plus être observée, *lex ceremonialis non solum mortua, sed etiam mortifera*. Il y a eu à cette dernière règle une exception pour le temps qui s'est écoulé entre la mort du Christ, par laquelle l'Ancien Testament a perdu sa vertu obligatoire, et la propagation de l'Évangile.

A cette époque de transition la loi cérémonielle de l'Ancien Testament n'était plus valable, mais on pouvait en autoriser l'observance, soit par une dispense spéciale, comme le pense S. Jérôme, soit, comme l'admettent S. Augustin et S. Thomas d'Aquin, pour reconnaître un privilége d'honneur aux lois cérémonielles émanant de Dieu sur les lois analogues du paganisme, en ne les abolissant pas directement, mais en les laissant peu à peu mourir avec ceux qui étaient nés sous leur autorité et qui voulaient continuer à les observer.

2. La loi du Nouveau Testament ou la *loi évangélique* est la loi absolument parfaite. Elle est parfaite parce qu'elle est fondée sur le Fils de Dieu, par lequel la grâce et la vérité, dans toute l'étendue de ces termes (1), sont directement entrées dans le monde. La loi du Nouveau Testament accomplit et abroge celle de l'Ancien Testament. L'abrogation d'une loi peut avoir lieu d'une double façon : la loi peut perdre sa vertu obligatoire ; elle peut recevoir une extension nouvelle et une nouvelle base obligatoire. L'un et l'autre s'est réalisé à l'égard de la loi ancienne par la loi nouvelle.

En tant que la loi ancienne avait un caractère préparatoire, la loi nouvelle l'a abrogée ; en tant qu'elle est la restauration de la loi naturelle, elle est élargie dans ses dispositions et repose sur le fondement de l'amour au lieu de reposer sur celui de la crainte. C'est pourquoi on nomme la loi nouvelle la loi de l'amour, *lex caritatis*, par op-

(1) *Jean*, 1, 17.

position à la loi de la crainte, *lex timoris*, qui est le caractère de la loi ancienne. La loi nouvelle, n'étant pas seulement une règle extérieure, mais étant l'expression vivante de la grâce, qu'elle suppose et qui fait son essence, porte en elle la possibilité de son accomplissement et donne la force de se délivrer du péché à celui qui l'observe. Sous ce rapport elle s'appelle la loi de grâce et de la liberté, ou la loi évangélique. Il ne faut pas concevoir la loi du Nouveau Testament comme étant simplement l'ensemble des dispositions législatives contenues dans les livres du Nouveau Testament; elle est l'ensemble des règles données par Jésus-Christ, Fils de Dieu; l'Église du Nouveau Testament est dépositaire de ces règles; elle seule a le droit de déterminer ce qui appartient ou non à la loi nouvelle. Ces décisions, émanées de l'Église, doivent être distinguées des dispositions de la législation purement ecclésiastique; car, quant aux dispositions divines, l'Église ne fait que les promulguer, elle ne peut ni les abroger ni les modifier, tandis que les lois purement ecclésiastiques, dont elle est la source, elle peut les changer ou les abolir.

Pour les lois ecclésiastiques et civiles nous renvoyons aux articles où il en est question, savoir : ÉGLISE, ÉTAT, DROIT ECCLÉSIASTIQUE, DROIT, PAPE, ÉVÊQUE, CONCILE, CONGRÉGATIONS DES CARDINAUX, USAGES, CANONS, RECUEILS DE CANONS, PROMULGATION, etc., etc.

ABERLÉ.

LOI DIOCÉSAINE (*lex diœcesana*). On nommait ainsi, dans l'origine, le pouvoir qu'avait en général l'évêque dans son diocèse, comme on le voit par exemple dans C. 1, c. X, quæst. 1 (*conc. Ilerd.*, a. 524), C. 34, c. XVI, quæst. 1 (*conc. eod.*). On sait que de bonne heure les couvents obtinrent des exemptions de la juridiction des évêques (1). Ces exemptions modifièrent, à mesure qu'elles augmentèrent, l'extension, et, par là même, la notion des droits épiscopaux ou de la loi diocésaine. Ce fut, d'après l'opinion commune, *Huguccio de Pise*, plus tard évêque de Ferrare († 1210), qui, dans sa *Summa decretorum*, non encore imprimée (continuée, mais non terminée par Jean de Dieu), distingua entre la *lex jurisdictionis* et la *lex diœcesana*. Voici le passage relatif à ce sujet, suivant Richter (2) : *Notandum quod duæ sunt leges in quibus consistit tota potestas quam habet episcopus in ecclesiis sui episcopatus. Est enim lex jurisdictionis, et est lex diœcesana. Ad legem jurisdictionis spectat cura animarum sive ejus datio, delictorum coercio* (*coercitio?*), *ordinatio ecclesiarum et altarium, et virginum consecratio, chrismatis et generaliter omnium sacramentorum collatio. Ad legem diœcesanam spectat institutio et investitura clericorum, vocatio ad synodum et ad sepulturas mortuorum, cathedraticum, tertia vel quarta oblationum, præstatio decimarum et consimilia* (3). La glose ordinaire de Gratien, pour laquelle on se servait beaucoup de Huguccio, dit, de son côté (4) : *Lex diœcesana consistit in recipiendo vel cathedraticum, vel tertiam partem decimarum, vel quartam, vel hospitium. Lex jurisdictionis consistit in conferendo; potest enim conferre sacramenta, coercere delicta, de causis cognoscere.*

La distinction de la loi de juridiction et de la loi diocésaine passa dans les décrétales (5). Mais il serait difficile de

(1) C. 6, c. XVIII, quæst. 2 (Gregor. I, ann. 595); can. 5, eod. (idem, ann. 601).

(2) *Hist. du Droit ecclés.*, 3ᵉ édit., § 119, n. 2.

(3) Cf. Franc. Florentis, *Opp. jurid.*, t. I, ed. Norimb., 1756, p. 304-308.

(4) C. 1, c. X, quæst. 1.

(5) C. 9, X, *de Major. et obed. Innoc. III*,

former deux notions distinctes avec ces deux passages. De là l'hésitation des canonistes. Suivant Benoît XIV († 1758) (1), la loi diocésaine embrasse les droits à l'égard desquels il y a lieu à exemption; la loi de juridiction, tous les autres droits; de sorte qu'au fond c'est non une notion scientifique, mais une notion statistique qu'il nous donne, notion qui, suivant les circonstances particulières à chaque diocèse et à chaque époque, peut matériellement changer de portée. G.-L. Böhmer (2) dit que la loi de juridiction embrasse la connaissance et la décision des causes, *cognitionem et decisionem causarum*; que la loi diocésaine embrasse le pouvoir de gouverner dans le diocèse · explication sans doute fort simple, mais très-vague. Seulement Böhmer s'est, avec une liberté toute protestante, peu inquiété des textes des sources, qui ne peuvent s'accommoder avec son explication (3). Enfin il est à remarquer que Du Cange (4) donne un document de 1240 (5) qui fait rapporter la loi diocésaine aux *spiritualia*, et que le savant Kreittmayr (6) indique le même document. On peut donc appliquer ici le vieil adage : *Certant, et adhuc sub judice lis est.*

En attendant, l'opinion qui est devenue prédominante dans les temps modernes, c'est que la loi diocésaine est, dans le sens le plus strict, le droit qu'a l'évêque de prélever dans son diocèse des redevances ecclésiastiques (par conséquent *temporalia*) (1). Il résulte du moins du texte de Huguccio et de la glose que ce droit appartient au droit diocésain, et l'explication s'appuie en outre sur C. 1, *de V. S. in VI verb. — Nihil — legis diœcesanæ nomine valeat per Episcopos* EXIGI. Dans l'instrument de paix d'Osnabruck, de 1648, art. V, § 48, où le *jus diœcesanum* et la *tota jurisdictio ecclesiastica* sont opposés l'un à l'autre, il est question de *reditus*, *census*, *decimæ* et *pensiones*.

SARTORIUS.

LOI ECCLÉSIASTIQUE. *Voyez* CANONS.

LOI MOSAIQUE, הַתּוֹרָה, ὁ Νόμος. L'ensemble des révélations, des promesses, des ordonnances et des défenses divines contenues dans le Pentateuque ayant été transmis par Moïse, a, par cette raison, souvent été appelé dans les saintes Écritures loi de Moïse, תּוֹרַת מֹשֶׁה (2).

La loi marque une des époques les plus importantes dans l'histoire de la révélation antérieure au Christianisme. Tandis que les autres nations, abandonnées à elles-mêmes, représentaient la vie mondaine, le peuple juif était le peuple de la religion, le peuple *sacerdotal* (3). Il l'était devenu par la vocation d'Abraham (4). Des promesses qui renfermaient la destinée et la mission de leurs descendants avaient confirmé la sollicitude de Dieu envers les patriarches et avaient récompensé leur fidélité (5). Ainsi s'était établi le com-

(1, 33); c. 20, X, *de Sent. et re jud. idem* (2, 27); c. 16, 18, X, *de Off. jud. ord. Honor. III* (1, 31); c. 4, X, *de Capell. monach. idem* (3, 37); c. 1, *de V. S. in VI, Innoc. IV* (5, 12).

(1) *De Synod. diœc.*, l. I, c. 4, n. 4 (ed. Ferrar., 1764, t. I, p. 10).

(2) *Princ. Jur. canon.*, § 138.

(3) Cf. Bœhmer, *Jur. eccl. protest.*, t. I, l. I, tit. 31, § 13.

(4) *Glossar.*, ed. Paris. *Op.* Henschel, t. IV, 1845, p. 84.

(5) *Charta R. Belvacensis Episcopi.*

(6) *Remarques sur le Cod. Max. Bav. civ.*, t. V, nouv. édit., Munich, 1821, p. 309.

(1) Cf. Walter, *Droit ecclés.*, 10e édit., § 152, n. 4. Permaneder, *Droit ecclés.*, § 332. Cf. l'article IMPÔTS (redevances).

(2) *Josué*, 8, 31, 32; 23, 6. III *Rois*, 2, 3, IV *Rois*, 14, 6. *Esdras*, 7, 6. *Dan.*, 9, 11. *Tobie*, 7, 14. *Jean*, 7, 23. I *Cor.*, 9, 9, etc.

(3) *Exode*, 19, 6. Cf. I *Pierre*, 2, 9. *Isaïe*, 61, 6.

(4) *Genèse*, 12, etc.

(5) *Voy.* ABRAHAM.

merce vivant entre Dieu et l'homme; ainsi s'était ouvert un dialogue divin entre le ciel et la terre, dialogue qui ne devait plus cesser jusqu'à l'accomplissement des promesses, et qui fut le moyen permanent de l'intervention de Dieu dans les affaires de son peuple (1). Ce dialogue, qui révéla la volonté de Dieu à l'homme, eut lieu d'une manière large et spéciale lorsque Dieu communiqua sa loi à Moïse, et la signification profonde et particulière de cette loi fut d'être l'*expression formelle de la volonté du Dieu vivant*, comme son but fut de pénétrer de part en part, de sanctifier, de transfigurer la vie du peuple choisi, dans toutes ses phases. Nous allons voir comment la loi réalisa dans le détail ce but marqué de Dieu, comme loi religieuse, comme loi théocratique, comme loi cérémonielle et civile du peuple élu, comme loi préparatoire de la nouvelle alliance.

I. Loi religieuse du peuple élu.

1. *Science de Dieu.* La loi se fonde sur la foi des patriarches, fortifie cette foi, en donne une conscience plus claire, et exprime avant tout, en termes irréfragables, le caractère éminent de cette foi, l'idée du monothéisme, principe fondamental de sa théologie : « Écoute, Israël; Jéhova notre Dieu est un Jéhova un, אֶחָד (2). » Il est un, et par là même unique. « Reconnais donc en ce jour et garde dans ton cœur que Jéhova est le Dieu depuis le haut du ciel jusqu'au plus profond de la terre, et qu'il n'y en a point d'*autre*, אֵין עוֹד (3). » « Il t'a été montré, afin que tu le susses, que Jéhova est Dieu, et qu'il n'y en a point d'autre que lui, אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ (4). »

L'idée de l'unité du Dieu unique, formulée dans ces passages, proclame par là même la non-réalité d'autres dieux et en même temps la défense de l'idolâtrie. Mais le peuple, pour qui la loi était faite d'abord, qui conservait encore des souvenirs vivants du culte idolâtrique de l'Égypte, et qui, à la première occasion, était emporté par ce souvenir, ce peuple, que la loi devait élever et affranchir, avait besoin, en dehors de cette proclamation formelle et solennelle, que la défense de l'idolâtrie fût renouvelée, expliquée, fortement imprimée dans sa mémoire, et de là vient que la loi, dans sa partie dogmatique comme dans la plupart de ses dispositions disciplinaires, s'exprime sur l'unité de Dieu d'une manière plus particulièrement *négative*, plus par des défenses que par des commandements. « Tu n'auras pas d'autres dieux à côté de moi (1). » « Tu n'adoreras pas de dieu étranger (2). » L'idolâtrie, « abomination devant Jéhova (3), » a pour conséquence la malédiction de Jéhova (4), et celle-ci la mort (5) ; car Jéhova, le Dieu un et unique, est aussi le seul réel (6), le seul vivant, celui qui fait mourir et qui fait vivre, qui blesse et qui guérit, à la main duquel personne ne peut se soustraire (7), en face duquel les idoles ne sont pas Dieu, לֹא אֵל (8); celles-ci n'ont aucune réalité, puisqu'elles sont faites de main d'homme, de bois, de pierre (9), véritables caricatures à qui convient la dénomination moqueuse de petits dieux, אֱלִילִים (10).

(1) Staudenmaier, *Encyclop.*, I, 360.
(2) *Deutér.*, 6, 4.
(3) *Ibid.*, 4, 39.
(4) *Ibid.*, 4, 35. Cf. *Ibid.*, 32, 37-39.

(1) *Exode*, 20, 3. *Deutér.*, 5, 7.
(2) *Exode*, 34, 14. Cf. *Lévit.*, 19, 4. *Exode*, 23, 13. *Deutér.*, 6, 13.
(3) *Deutér.*, 27, 15 ; 7, 26, et alias.
(4) *Ibid.*, 27, 15.
(5) Cf. *Deutér.*, 6, 15 ; 11, 17.
(6) *Ibid.*, 7, 9.
(7) *Ibid.*, 32, 39.
(8) *Lévit.*, 19, 4. *Deutér.*, 32, 21.
(9) *Deutér.*, 4, 28.
(10) *Lévit.*, 26, 1 ; 19, 4. Cf. *Isaïe*, 2, 20 ; 31, 7, 8.

Jéhova éclate contre ces idoles et contre leurs adorateurs ; il menace de les exterminer ; il est à l'égard de tout ce qui est idolâtrique le Dieu jaloux, אֵל קַנָּא (1). Il fallait se garder de toute espèce de superstition qui pût, même par les voies les plus secrètes (2), détourner l'esprit de l'invisible, du divin, et l'entraîner dans des voies perverses. Ainsi la loi défend, non sans souvenir hostile à la terre de servitude que le peuple vient de quitter, d'élever des colonnes devant lesquelles on prie, des pierres avec des hiéroglyphes pour les adorer (3) ; elle défend tout ce qui, même de loin, a du rapport avec la nature et le culte des faux dieux, le choix de certains jours, l'attention prêtée aux cris et au vol des oiseaux, les conjurations des morts, etc., etc. (4). La même pensée inspire la défense de se couper les cheveux en rond, de se raser la barbe, de se faire des incisions dans la chair, de se raser en pleurant les morts (5) ; et tout cela parce que Jéhova est le Seigneur et Israël son peuple choisi (6).

Le monde sublime des astres pouvait facilement séduire l'esprit curieux et léger de l'homme, et lui faire oublier par sa magnificence l'éternelle puissance et la souveraine majesté du Créateur ; aussi la loi prévient contre ce danger. Elle avertit l'homme de ne pas se laisser entraîner, de ne pas adorer des créatures que le Seigneur a faites pour le service de toutes les nations qui sont sous le ciel (7).

La foi du peuple, ranimée par la loi, trouve l'occasion de se manifester directement, au moment où Israël prend possession de la Terre promise ; la loi

(1) Cf. *Exode*, 20, 5 ; 34, 14. *Deutér.*, 4, 24.
(2) Voir *Deutér.*, 18, 20.
(3) *Lévit.*, 26, 1 sq.
(4) *Ibid.*, 19, 26, 31. *Deutér.*, 18, 10-14.
(5) *Lévit.*, 19, 27, 28. *Deutér.*, 14, 1 sq.
(6) *Lévit.*, 19, 28 sq.
(7) *Deutér.*, 4, 19.

lui défend de faire aucune alliance avec les Cananéens et leurs dieux (1) ; elle lui ordonne, les nations ne pouvant être arrachées à leurs idoles, de les exterminer les unes et les autres (2).

Les dispositions de la loi que nous venons de citer, qui, pour maintenir pure dans l'homme l'idée de l'unité divine, défendent rigoureusement tout rapport avec la créature qui pourrait, de la manière la plus éloignée, confondre l'infini avec le fini, se retrouvent avec d'autres détails dans la doctrine qui proclame que le Dieu unique est un Dieu absolument *spirituel*. Au moment où la gloire de Dieu doit apparaître à Moïse, son visage ne peut la contempler, « car nul homme ne peut voir Dieu sans mourir (3) ; » Dieu est le Dieu des esprits, qui anime toute chair (4). Esprit absolu, il est immatériel, incorporel ; il ne peut, par conséquent, être représenté par aucune espèce d'image (5). La seule forme qui fut accordée aux Hébreux pour servir de terme intermédiaire entre eux et Dieu fut la parole, inséparable de l'esprit : « Vous entendîtes la voix qui proférait ces paroles, mais vous ne vîtes aucune forme (6). »

Un autre point de la science de Dieu révélée par la loi est celui qui à juste titre est considéré « comme le principe, l'âme, le souffle vital de la loi, » savoir que Jéhova est absolument *saint* (7).

Si le monothéisme a élevé le peuple israélite, fidèle à cette idée, à la dignité de peuple élu, de peuple aimé de Jéhova, c'est l'idée de la sainteté de Dieu qui donne à la loi son caractère éternel et divin. Le monde doit participer à

(1) *Exode*, 23, 32.
(2) Cf. *Exode*, 23, 33. *Ibid.*, 23, 24. *Deutér.*, 6, 12 ; 7, 5 ; 12, 2. 31. *Lévit.*, 29, 22-24, et passim.
(3) *Exode*, 33, 18-20. Cf. *Deutér.*, 4, 12-20.
(4) *Nombres*, 16, 22 ; 27, 16.
(5) Cf. *Exode*, 20, 3-5. *Deutér.*, 4, 15.
(6) *Deutér.*, 4, 12.
(7) *Lévit.*, 19, 2 ; 20, 7, et passim.

cette sainteté, car Jéhova, le Saint, est aussi celui qui exerce sa grâce dans la suite de mille générations; il est un Dieu miséricordieux, plein de compassion, de clémence et de bonté (1); il fait tomber les barrières que le péché avait posées entre lui et le monde coupable. « Vous serez saints parce que je suis saint (2). » La sanctification d'Israël est la volonté de Dieu, et cela parce qu'il est saint. La manifestation idéale de cette volonté est la loi, la grande et unique forme dans laquelle se révèle la gloire divine, et dont les commandements et les défenses embrassent toute l'existence physique et spirituelle de l'homme.

Cependant la science de Dieu n'est pas complète encore. Le Dieu un, personnel et saint, est le Dieu tout-puissant, אֵל שַׁדַּי, le créateur du ciel et de la terre (3), le seigneur et maître de l'un et de l'autre (4), présent partout (5); il est « le Dieu des esprits qui anime toute chair (6), » qui sait tout (7), אֵל דֵּעוֹת, qui est sage et remplit de sa sagesse et de son intelligence les artistes (8), le seul, hors lequel il n'y en a pas d'autre, l'Éternel, אֵל עוֹלָם (9), comme l'exprime déjà le nom de Jéhova, יהוה, sous lequel il se révèle à Israël (10), et par conséquent l'Immuable (11). Le Dieu saint est par là même le Dieu fidèle et vrai (12), miséricordieux et clément (13). Comme créateur de l'univers, qu'il remplit de sa gloire (14), comme Dieu des esprits qui anime toute chair, Dieu (Élohim) est aussi le Dieu des païens, qui le reconnaissent dans sa grandeur, à la vue des prodiges qu'il fait en faveur du peuple d'Israël (1).

La science de Dieu détermine aussi la conduite de l'homme à son égard; la volonté divine s'exprimant par la Révélation devient la loi de la volonté finie; elle se manifeste par des commandements et des défenses qui non-seulement s'appliquent au commerce intime de l'homme avec Dieu, mais qui exigent que la foi se réalise extérieurement, et lui imposent le devoir de *combattre et d'anéantir le paganisme, notamment celui des Cananéens.* La loi déploie la même sévérité à *l'égard* de tout ce qui peut se ressentir du paganisme dans la communauté des fidèles; ainsi le blasphémateur, le faux prophète doivent être exterminés (2). Elle demande à l'homme qui croit au Dieu unique qu'il consacre sa volonté et son sentiment à Dieu, en lui commandant l'amour; la conséquence immédiate du dogme de l'unité de Dieu (3) est le commandement : « Tu aimeras Jéhova ton Dieu de tout ton cœur, *de toute* ton âme, de toutes tes forces, et tu garderas dans ton cœur les paroles que je te fais entendre (4). »

Ce commandement, qui est le plus grand commandement de l'Ancien et du Nouveau Testament, exprime d'une manière idéale tout le but de la loi. Négativement, l'amour est la séparation, le sacrifice de tous les liens égoïstes et coupables qui entraînent l'homme loin de Dieu; positivement, il est la donation sans réserve de l'homme à Dieu, l'union avec lui, sacrifice et donation qui constituent la sanctification, et la sanctifica-

(1) *Exode*, 20, 6; 34, 6, 7.
(2) *Lévit.*, 20, 7.
(3) *Genèse*, 1 et 2.
(4) *Ibid.*, 24, 3. *Exode*, 19, 5.
(5) *Nombres*, 14, 21.
(6) *Ibid.*, 16, 22; 27, 16.
(7) I *Rois*, 2, 3.
(8) *Exode*, 31, 2-4; 35, 30 sq.
(9) *Genèse*, 21, 33.
(10) Cf. *Exode*, 3, 13-16; 6, 2 et 3.
(11) *Nombres*, 23, 19.
(12) *Ibid.*
(13) [*Ex*]*ode*, 34, 6 et 7.
(14) [*N*]*ombres*, 14, 21.

(1) *Exode*, 9, 14-19. *Deutér.*, 4, 6-8. Cf. 32, 43.
(2) *Lévit.*, 24, 14. *Deutér.*, 13, 2 sq.
(3) *Deutér.*, 6, 4, 5 et 6.
(4) Cf. *Deutér.*, 10, 12; 11, 1, 30; 6, 16, 20. *Josué*, 22, 5; 23, 11.

tion est le terme et le but de la loi. Par conséquent, même au point de vue de l'Ancien Testament, la parole de S. Paul a déjà toute sa valeur : L'amour est l'accomplissement de la loi (1).

C'est ainsi que la loi détermine le rapport intime de l'homme avec Dieu ; c'est sur cette base que repose la manifestation visible de ce rapport par le culte, tel que l'ordonne la loi cérémonielle.

2. *Science de l'homme.* L'homme est, d'après la doctrine de la Genèse (sur laquelle se fonde généralement la loi : « Vous êtes les enfants de Jéhova votre Dieu ») (2), l'image et la ressemblance de Dieu, et, comme tel, un être intelligent et libre. Sa liberté est supposée et proclamée par l'institution même de la loi, dont le but est la sanctification de l'homme (3). La loi pose à l'égard du prochain, de même qu'à l'égard de Dieu, comme premier commandement, l'amour (4), par conséquent ce qu'il y a de plus libre au monde. L'alliance sur laquelle repose la théocratie ne fut contractée qu'après que le peuple y eut donné son libre assentiment (5) ; la loi se révèle à l'homme non comme un fait extérieur, mais comme un fait intime, qui est « tout proche de lui, » qui est « dans sa bouche et dans son cœur (6). » Jéhova place devant l'homme et le laisse librement choisir « la vie et le bien, la mort et le mal (7) ; » il promet récompense aux observateurs de sa loi, châtiment à ses violateurs (8). Les dispositions concernant le sacrifice nomment, à côté des sacrifices sanglants et expiatoires, des sacrifices qui ne sont ni l'un ni l'autre, et qui prouvent que tout n'est pas péché et faute dans l'homme.

De ce que l'homme est l'image et le fils de Dieu, il suit qu'il est immortel, et la loi enseigne à la fois qu'il est l'un et l'autre. On conteste habituellement ce fait parce que la loi ne renferme pas d'expressions formelles à cet égard ; mais c'est méconnaître l'esprit de l'ensemble pour quelques lettres qui manquent dans le détail. La loi a pour but, par tous ses commandements et toutes ses défenses, la sanctification de l'homme; elle veut que tout homme participe à la vie de Dieu ; y parvenir, n'est-ce pas s'assurer la vie éternelle ? D'ailleurs la théodicée du Pentateuque résout la question ; il faut être esclave de la lettre, et incrédule malgré l'évidence, pour demander des preuves plus positives de l'immortalité de l'âme ; la réponse du Sauveur aux Sadducéens reste toujours sans réplique (1).

A cette idée de la nature et de la dignité de l'homme correspondent les exigences de la loi quant à la conduite de l'homme vis-à-vis de son semblable. La base de toutes les obligations envers le prochain comme envers Dieu est l'amour : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même (2). » De ce précepte découlent tous les devoirs envers le prochain dans les diverses situations de la vie. Chacun doit respecter dans son prochain sa liberté personnelle (3), la dignité qu'il tient de son origine divine; tel est le devoir des époux l'un envers l'autre (4), des enfants envers les parents (5), des parents envers les enfants,

(1) *Rom.*, 13, 10.
(2) Cf. *Deutér.*, 14, 1.
(3) *Lévit.*, 19, 2 ; 20, 7, 26 ; 21, 6.
(4) *Ibid.*, 19, 18.
(5) Cf. *Exode*, 19, 8 ; 24, 7.
(6) *Deutér.*, 30, 11-14.
(7) *Ibid.*, 15.
(8) *Lévit.*, 26. *Deutér.*, 27, 28, etc.

(1) Cf. *Matth.*, 22, 31, 32. « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ; or Dieu n'est point le Dieu des morts, mais des vivants. »
(2) *Lévit.*, 19, 18.
(3) Cf. *Exode*, 21, 2, 9, 20, 26; 25, 41. *Nombres*, 23, 15, et plus bas *sub* 3 B.
(4) *Voy.* plus bas et MARIAGE.
(5) *Voy.* PARENTS.

qu'ils sont tenus notamment d'élever dans l'esprit de la loi (1).

Le corps, la vie (2) et la propriété (3) du prochain sont placés sous la stricte garantie de la loi ; l'usure et le prêt à intérêt sont interdits (4); il est défendu de reculer la borne des héritages (5), de ruiner le champ du voisin (6) ; les arbres doivent être épargnés même pendant la guerre (7). Enfin la loi renferme une foule de dispositions en faveur des pauvres (8), des veuves et des orphelins (9), des étrangers (10), qui pouvaient prendre part, comme les pauvres, aux banquets des fêtes et des dîmes (11), comme eux glaner après la moisson et la vendange (12) dans l'année du jubilé (13), jouir des mêmes droits devant les tribunaux (14), profiter du droit d'asile (15). Partout la dignité de l'homme est reconnue et proclamée (16).

L'homme, image de Dieu, ne doit pas seulement reconnaître et respecter cette dignité dans son prochain, sous tous les rapports, il doit encore la sauvegarder, la faire valoir en face de la nature. Or, la nature la plus rapprochée de l'homme, c'est son corps.

L'Israélite ne doit pas défigurer son corps, œuvre des mains de Dieu, par des incisions superstitieuses en l'honneur des morts (17), en se coupant bizarrement les cheveux ou la barbe (1). C'est une abomination devant Jéhova de mettre les habits d'un autre sexe (2) ; le vêtement doit être *digne et sérieux*, fait de laine ou de lin (3). Le règne animal est également protégé contre les violences de l'homme (4), et la nature inorganique elle-même occupe dans ce sens la sollicitude du législateur (5).

Partout se montrent la sagesse et la sainteté de la loi, protégeant et garantissant tous les germes de la nature humaine, consacrant toutes choses par la religion, sauvant l'homme en le sanctifiant, et fondant ainsi la véritable humanité.

La base des obligations de l'homme envers Dieu et envers les hommes est, nous l'avons vu par les textes *les plus* clairs et les plus positifs, *l'amour*, commandement suprême. C'est donc méconnaître complétement la loi dans son essence que de prétendre que la loi de l'Ancien Testament ne connaît que la contrainte, que ses commandements n'ont rapport qu'aux actes extérieurs, qu'elle n'exige qu'une obéissance de forme, sans avoir égard aux dispositions morales qui peuvent accompagner l'accomplissement de la loi. Cette objection a été reproduite dans les temps modernes par des voix d'ailleurs graves, telles que celles de Kant (6), Michaëlis (7), Hégel (8), et d'autres. Une opinion contraire est professée par Hirscher et Hengstenberg (9). Mais l'objection tombe, comme nous l'avons remarqué, devant le seul commandement

(1) *Voy.* ENFANTS, ÉDUCATION.
(2) *Voy.* ASILE (villes d') CHEZ LES HÉBREUX.
(3) *Voy.* VOL CHEZ LES HÉBREUX.
(4) A l'égard de l'Israélite, *Exode*, 22, 25.
(5) *Deutér.*, 19, 14.
(6) *Exode*, 22, 4 sq.
(7) *Deutér.*, 20, 19.
(8) *Voy.* SOIN DES PAUVRES CHEZ LES HÉBREUX.
(9) *Voy.* VEUVES, ORPHELINS.
(10) Conf. *Exode*, 22, 21 ; 23, 9. *Lévit.*, 19, 33, 34. *Deutér.*, 10, 18.
(11) *Ibid.*, 14, 28.
(12) *Ibid.*, 16, 10 ; 26, 11 sq.
(13) *Lévit.*, 19, 10 ; 23, 22. *Deutér.*, 24, 19.
(14) *Voy.* JUBILÉ, et *Lévit.*, 25, 6.
(15) *Exode*, 12, 49. *Lévit.*, 24, 22. *Nombres*, 15, 15. *Deutér.*, 1, 16 ; 24, 17 ; 27, 19.
(16) *Nombres*, 35, 15.
(17) *Lévit.*, 19, 28. *Deutér.* 14, 1.

(1) *Lévit.*, 19, 27.
(2) *Deutér.*, 22, 5.
(3) *Lévit.*, 19, 19. *Deutér.*, 22, 11.
(4) *Exode*, 23, 12, 19 ; 34, 26. *Lévit.*, 19, 19 ; 22, 24. *Deutér.*, 22, 1, 4, 6, 7, 10 ; 25, 4.
(5) *Lévit.*, 19, 19 ; 25, 4 sq. *Deutér.*, 22, 9, 10.
(6) *Religion*, etc., p. 177.
(7) *Droit mosaïque.*
(8) *Philosophie de la religion*, I, 74.
(9) Cf. Hirscher, *Morale chrét.*, I, § 151, c. Hengstenberg, *Authenticité du Pentateuque* II, p. 594 sq.

de l'amour de Dieu et du prochain, qui est la base de toute la législation théocratique, ainsi que nous allons le voir plus loin, et que le constatent surabondamment le nom même de la loi et les dispositions du Décalogue. Le Décalogue (1), sommaire de la loi, porte son caractère moral dans son nom même; il est habituellement appelé הָעֵדוּת, *témoignage* (2), parce qu'il atteste à l'homme le jugement de Dieu contre le péché (3). La défense : Tu ne convoiteras pas, *non concupisces*, לֹא תַחְמֹד (4), prouve d'une manière irréfragable que, si le fait est considéré comme la consommation du péché, il n'est pas seul coupable; il en est de même du texte : Ayez soin de *circoncire votre cœur* (5) ; tu ne haïras pas ton frère *dans ton cœur* (6), et du passage du Deutéronome cité plus haut (7).

II. Loi théocratique du peuple élu.

La volonté divine exprimée dans la loi doit être accomplie par le peuple d'Israël, qui est appelé à vivre conformément à cette loi, sous la direction immédiate de Jéhova, dans un territoire déterminé, dans la terre de Canaan. Telle est l'idée de la *théocratie*, θεοκρατία, dont le nom se trouve pour la première fois dans Josèphe (8).

La théocratie repose sur un traité d'alliance intervenu entre Jéhova et le peuple. Le peuple, affranchi par son Dieu de la servitude d'Égypte, et porté comme l'aiglon sur les ailes de l'aigle dans la Terre promise (9), était devenu un peuple libre, comme tel il reçut, par l'entremise de Moïse, communication de

(1) *Voy.* Décalogue.
(2) *Exode*, 25, 16; 31, 21 ; 34, 20.
(3) Cf. *Rom.*, 3, 20.
(4) Cf. *Exode*, 20, 17. *Deutér.*, 5, 21.
(5) *Deutér.*, 10, 16.
(6) *Lévit.*, 19, 17.
(7) *Ibid.*, 30, 11-14.
(8) *Contra Apion.*, II, 16.
(9) *Exode*, 19, 4.

la volonté divine. Il pouvait choisir, se décider pour ou contre cette volonté, liberté de choix que l'Écriture exprime par ces mots : « Dieu éprouva son peuple, נִסָּה (1). » Le peuple promit « de faire tout ce que Dieu avait ordonné (2) ». Au bout de trois jours de saintes assemblées et de pieuse préparation le peuple dut reparaître devant Dieu et la loi être promulguée. La loi est en effet promulguée, et Israël promet « de faire tout ce qu'a dit Jéhova (3). » L'alliance est conclue, le sacrifice offert, l'autel inondé de la moitié du sang de la victime; Moïse emporte l'autre moitié de ce sang dans un calice, parcout les rangs du peuple, lui annonce la loi, et, le peuple promettant unanimement l'obéissance, Moïse prend le sang, le répand sur le peuple et dit : « Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a faite avec vous selon tout ce qui vient d'être dit (4). » Désormais c'est la volonté de Jéhova qui est la loi suprême ; le peuple a librement renoncé à sa liberté ; Dieu est son roi (5), il a l'autorité souveraine sur le peuple ; il a sur lui :

1. Le pouvoir royal : les princes qui paraîtront revêtus de cette autorité ne la posséderont que comme délégation du Maître invisible. Moïse, la constitution arrêtée, est appelé à conduire le peuple et reçoit de Jéhova cette charge (6). Ainsi, plus tard, Jéhova choisit ou rejette les princes (7), qui ne sont que ses représentants (8). Du droit de souveraineté découle le droit de grâce. Jéhova ne demande pas toujours la mort des infracteurs de sa volonté,

(1) *Exode*, 15, 25; 16, 4. *Deutér.*, 8, 2.
(2) *Ibid.*, 19, 8.
(3) *Ibid.*, 19, 11 ; 24, 3.
(4) *Ibid.*, 24, 5-8.
(5) *Deutér.*, 33, 5.
(6) *Nombres*, 11, 11.
(7) I *Rois*, 10, 1 ; 15, 1 sq. Cf. *Juges*, 8, 22, 23.
(8) *Voy.* Royauté.

mais il faut que le châtiment soit proclamé, reconnu ; cette reconnaissance s'exprime par l'institution du sacrifice, et principalement du sacrifice expiatoire.

2. Le pouvoir judiciaire : les représentants de ce pouvoir, les chefs des tribus, les anciens sont institués par Jéhova ; c'est lui qui préside aux jugements, c'est lui qui parle par la bouche des juges (1). Moïse lui-même, à qui Jéhova confie toute sa maison (2) plus qu'à tous ceux qui lui ont succédé, qui unit en lui la fonction de législateur et de juge (3), est en tout le serviteur de Jéhova, עֶבֶד יְהוָה (4). Josué, son successeur comme chef du peuple, est institué par Jéhova même (5), qui seul décide quand les Israélites doivent marcher, s'arrêter, combattre, entreprendre quoi que ce soit (6).

3. Le pouvoir législatif. Chaque loi particulière porte en tête les paroles solennelles : « Jéhova dit ; » la loi entière est close par ces mots : « Ce sont là les ordonnances que le Seigneur a données à Moïse pour les enfants d'Israël, sur la montagne de Sinaï (7). »

On peut demander ici si la loi, telle qu'elle fut transmise par Moïse, fut le terme de l'action législative de Jéhova au sein de la théocratie en général.

La loi se proclame, dans d'innombrables passages, « une loi éternelle ; » elle est promulguée comme la volonté parfaite de Jéhova, et exclut, en ce sens, toute modification et tout développement.

Cependant il est de son essence de se rapporter à l'avenir, puisqu'elle doit être accomplie ; il faut donc qu'elle puisse s'appliquer aux besoins nouveaux du peuple qui se présenteront ; mais ce qui s'ajoutera ne devra ni abolir, ni compléter ce qui a précédé ; ce sera quelque chose de substantiellement nouveau, qui sera provoqué par des circonstances particulières, et aura son origine directement en Jéhova, comme la loi mosaïque. Le grand-prêtre sera, comme Moïse, l'organe de Dieu, l'intermédiaire direct des volontés du Seigneur ; il portera l'urim et le thummim (1). Toutefois ces dispositions ne répondront qu'à des cas particuliers ; la communication divine n'aura plus lieu d'une manière vivante et personnelle comme par Moïse. La loi, reconnaissant ce besoin de l'avenir, promet que Jéhova suscitera du milieu de son peuple un Prophète comme Moïse, *qui annoncera* ce que le Seigneur lui ordonnera, et Jéhova se vengera de ceux qui lui désobéiront comme des violateurs de sa loi (2).

De même que Jéhova, contractant alliance avec le peuple, est devenu son roi, son juge, son législateur, de même le peuple de la théocratie est, dans un sens éminent, le peuple de Jéhova, עַם יְהוָה (3), son peuple propre, עַם סְגֻלָּה (4); les fils d'Israël sont les fils, les serviteurs de Jéhova (5), qui les a élevés comme un père élève ses enfants (6). Israël est le premier né de Jéhova (7), son bien-aimé, יְשֻׁרוּן (8), ἠγαπημένος (9), *dilectus*, *rectissimus* (10), celui qu'il s'est choisi parmi tous les peuples (11). Il n'y a pas de peuple dont Dieu se soit

(1) *Exode*, 18, 16.
(2) *Nombres*, 12, 7.
(3) *Deutér.*, 33, 4 et 5.
(4) *Ibid.*, 34, 5. *Josué*, 1, 1 ; 13, 15.
(5) *Nombres*, 27, 16, 23.
(6) *Ibid.*, 27, 21.
(7) *Lévit.*, 27, 34. Cf. 26, 46.

(1) *Nombres*, 27, 21. *Voir* les dispositions de la loi à ce sujet, *Exode*, 28, 30, et l'art. BATH-KOL.
(2) *Deutér.*, 18, 15, 19.
(3) *Nombres*, 11, 29 ; 17, 6. *Deutér.*, 27, 9.
(4) *Exode*, 19, 5. *Deutér.*, 7, 6 ; 26, 18.
(5) *Lévit.*, 25, 25.
(6) *Deutér.*, 8, 5.
(7) *Exode*, 4, 22.
(8) *Deutér.*, 32, 15 ; 33, 5, 26.
(9) *Septante.*
(10) *Vulg.* Cf. *Isaïe*, 44, 2.
(11) *Exode*, 8, 18 ; 9, 4 ; 11, 7 ; 33, 16. *Lévit.*, 20, 26 ; *Deutér.*, 7, 6.

autant approché, qui ait des lois qui viennent aussi immédiatement de Dieu même. « Tu es heureux, ô Israël ! qui est semblable à toi ? » s'écrie le législateur des Hébreux au moment de mourir (1). Ce privilége oblige les païens à reconnaître qu'Israël « est un grand peuple, une nation sage et raisonnable (2). » Ce privilége d'Israël a son fondement, non dans le mérite du peuple, mais dans la grâce de Jéhova seule. « Jéhova, votre Dieu, vous a choisis afin que vous fussiez le peuple qui lui fût propre et particulier d'entre tous les peuples qui sont sur la terre ; ce n'est pas parce que vous surpassiez en nombre toutes les nations que Jéhova s'est uni à vous et vous a choisis pour lui, puisqu'au contraire vous êtes en plus petit nombre que tous les autres peuples ; mais c'est parce que le Seigneur vous a aimés et qu'il a gardé le serment qu'il avait fait à vos pères (3). » Oui, Jéhova l'élèvera au-dessus de toutes les nations de la terre, עֶלְיוֹן עַל כָּל-גּוֹיֵי הָאָרֶץ (4). « Israël dominera sur plusieurs nations (5) ; toutes trembleront devant lui, s'il est fidèle aux commandements, » etc., etc. Cet amour et cette fidélité de Dieu ne cessent même pas lorsque le peuple agit contrairement au but qui lui est assigné ; Jéhova chasse bien Israël du pays qu'il lui a donné et le livre au pouvoir des nations païennes ; mais il ne le rejette pas de telle sorte que l'alliance contractée avec lui soit abolie, qu'il cesse d'être l'héritage, נַחֲלָה (6), la part, חֵלֶק (7), de Jéhova ; ce rapport subsiste, et la destinée d'Israël, marquée pour toujours, ne change pas (1). C'est là la fidélité, la vérité, אֱמֶת, de Jéhova, si consolante pour ceux qui viendront plus tard (2), et que le Psalmiste ne se lassera pas de chanter dans tous ses cantiques.

Le suprême motif de l'amour que Jéhova témoigne au peuple théocratique est fondé sur le plan formé par Dieu pour sauver le genre humain, et dont Israël doit être l'instrument.

Dieu semble restreindre à un seul peuple toute sa sollicitude ; mais cette restriction est ordonnée et voulue par Dieu afin que ce peuple conserve intactes et pures et développe en leur temps les idées sur lesquelles le Christ fondera la nouvelle création dans son universalité. Le peuple d'Israël est séparé, élu, pour que tous les peuples soient bénis en lui ; le plan divin et universel se réalise en se particularisant. Ce particularisme du peuple juif, qui a dû nécessairement précéder l'universalité du Christianisme, loin de rabaisser la religion de l'Ancien Testament, comme l'ont prétendu autrefois les Marcionites et d'autres hérétiques, les déistes et les rationalistes des temps modernes, est au contraire la condition de sa portée historique dans le développement du genre humain.

Mais, pour que le plan attaché à ce particularisme religieux réussît, il fallait un particularisme extérieur, et la loi exigea que le peuple théocratique fût séparé des autres peuples (3), ramenant toujours ce commandement à l'idée fondamentale : « Afin qu'ils ne t'entraînent point à pécher contre moi ; car tu pourrais servir leurs idoles, elles pourraient te faire tomber. » Les individus sortis des nations peuvent entrer dans la communauté théocratique, s'ils re-

(1) *Deutér.*, 33, 29.
(2) *Ibid.*, 4, 6, 7.
(3) *Ibid.*, 7, 6-8 ; 10, 15.
(4) *Ibid.*, 28, 1.
(5) *Ibid.*, 15, 6.
(6) *Ibid.*, 4, 20.
(7) *Ibid.*, 32, 9.

(1) *Lévit.*, 26, 41-45.
(2) Cf. *Ps.* 24, 5 ; 25, 8 ; 29, 10 ; 30, 6 ; 39, 11 ; 43, 3 ; 56. 4 ; 70, 22 ; 90, 4.
(3) Cf. *Exode*, 23, 27-33 ; 34, 11-16. *Nombres*, 33, 50-56. *Deutér.*, 23, 4-8.

noncent à leur nationalité, s'ils renient leur vie païenne et se soumettent aux prescriptions de la loi. Un pays spécial est assigné au peuple élu, un terrain sur lequel doit s'élever l'édifice de la théocratie, de manière à devenir visible, palpable; c'est le pays qu'ont habité les patriarches, dans lequel le père du peuple théocratique, Abraham, a été conduit par Dieu; c'est un pays où coulent le lait et le miel (1). Jéhova en détermine exactement les limites (2); il faut que le peuple le conquière, qu'il en chasse et en extermine les habitants (3), contre lesquels la guerre non-seulement est permise, mais ordonnée (4), à la condition de ne pas sortir des limites mêmes marquées de Dieu, et de ne jamais chercher à en étendre les frontières. Ce n'était point par des conquêtes et par la puissance terrestre, mais par la grandeur morale, par le développement spirituel, par la prospérité intérieure, que le peuple théocratique devait prouver qu'il était le peuple élu.

La loi avertit formellement le peuple d'Israël de laisser en repos les pays d'Ésaü, de Moab, dont le voisinage pouvait le tenter: « Je ne vous donnerai pas un seul pied de terre dans leur pays (5). » Le futur roi ne devra pas avoir de cavalerie (6), parce qu'elle pourrait exciter en lui le désir des conquêtes. Le pays est partagé entre les diverses tribus. Ruben, Gad et la moitié de la tribu de Manassé obtiennent, comme pasteurs, Galaad, où coule le miel (7); le sort décide du partage

(1) *Exode*, 3, 7 et 8.
(2) *Nombres*, 34, 1-12. Cf. *Exode*, 23, 31.
(3) *Exode*, 23, 28-33; 34, 11. *Nombres*, 33, 50-56.
(4) *Deutér.*, 9,4. Jéhova lui-même les chasse à cause de leur impiété par la main des Israélites.
(5) *Deutér.*, 2, 4, 5, 9 sq.
(6) *Ibid.*, 17, 16.
(7) *Nombres*, 32, 33 sq.; 34, 14.

du pays au delà du Jourdain (1) entre les autres tribus (2).

La théocratie doit demeurer immuable dans les limites que lui a marquées le Seigneur au dedans comme au dehors; chaque tribu, chaque famille doit conserver la part qui lui est assignée, car Jéhova est le roi d'Israël, et par conséquent le maître du pays : « Le pays est à moi; vous êtes des étrangers à qui je le loue (3). Je suis Jéhova, votre Dieu, qui vous ai conduit hors d'Égypte, pour vous donner le pays de Canaan et pour être votre Dieu (4). » La loi garantit et maintint vivante cette conviction de la souveraineté *territoriale* de Jéhova par sa doctrine et ses symboles religieux et civils, en consacrant à Dieu les premiers-nés des hommes et des animaux, en imposant la dîme, en établissant les années sabbatiques et jubilaires, en ordonnant certains sacrifices, etc., etc. (5).

III. Loi cérémonielle et civile du peuple élu.

La théocratie formellement constituée, voyons comment elle se réalisa dans la vie entière du peuple de Dieu.

Jéhova a choisi le peuple d'Israël, il lui a assigné le pays qu'il doit habiter, lui a révélé sa volonté par la loi, c'est-à-dire qu'il a fondé la théocratie, afin qu'Israël devînt un *peuple saint* (6): Vous serez saints comme je suis saint. C'est la formule fondamentale par laquelle la volonté divine s'exprime, dans laquelle plongent les racines des 248 commandements et des 365 défenses de la loi, et vers laquelle tout

(1) *Nombres*, 34, 13.
(2) *Ibid.*, 34
(3) *Lévit.*, 25, 23.
(4) *Ibid.*, v. 38.
(5) *Voy.* Premiers-nés, Dime, Année sabbatique, Jubilé, Sacrifice.
(6) Cf. *Exode*, 19, 6. *Lévit.*, 11, 44; 20, 7, 8, 26. *Nombres*, 16, 5. *Deutér.*, 33, 3.

converge comme vers le but unique et définitif. L'idée religieuse est le principe qui détermine la vie d'Israël dans toutes ses sphères ; toutes les relations légales sont religieuses, et les relations religieuses deviennent légales à leur tour. La loi ne connaît pas de séparation entre les dispositions civiles et légales et les dispositions ecclésiastiques et religieuses. La vie légale de l'Hébreu est un culte, le peuple lui-même est un peuple sacerdotal. Nous distinguerons toutefois, dans ce tableau sommaire de la théocratie, les points suivants :

A. Quant à la théocratie se réalisant par le culte et les obligations directement sacrées du peuple :

1. *Le lieu saint.* La loi, conformément au dogme fondamental de l'unité de Dieu, ordonne l'unité du sanctuaire. Dans le désert, c'est le tabernacle; plus tard, c'est le lieu que Jéhova choisira dans l'*une* des tribus, בְּאַחַד (1), lieu où seront offerts les sacrifices, où le peuple s'assemblera, où Jéhova demeurera au milieu des siens (2). Tout autre sanctuaire est expressément défendu (3). Tout est significatif dans l'institution du culte ; les dimensions, les vases, le mobilier, les dénominations, tout symbolise l'idée de l'unité : le Saint des saints, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, dans ses dimensions complètes, la forme cubique, est la demeure de Dieu ; le seul objet qui s'y trouve, l'arche d'alliance avec le Décalogue ou le témoignage de Dieu et le propitiatoire (*capphoreth*), représente les deux attributs de Dieu sur lesquels sont fondés les rapports de Jéhova avec son peuple : sa sainteté et sa grâce. Au-dessus de l'arche sont les chérubins, les ailes étendues et le regard baissé, représentant le monde idéal de la création qui exprime son respect et son adoration devant le mystère du Saint des saints.

La place destinée au peuple se divise en deux : le sanctuaire, הַקֹּדֶשׁ, pour les prêtres, le parvis pour les fidèles. Le sanctuaire symbolise le rapport idéal d'Israël avec Dieu ; la table des pains de proposition, faits de pure farine sans levain, représente le peuple même, pâte vivante pétrie de la main de Dieu (1). Le chandelier rempli d'huile est le symbole de la sainteté à laquelle l'Israélite est appelé, comme l'huile est le type de la force du Seigneur qui anime les siens. L'autel de l'encens, sur lequel sont brûlés chaque jour des parfums, est la figure des fidèles offrant leur adoration, leurs louanges, leurs actions de grâces. Le parvis, חָצֵר, représente l'état réel de la nation coupable, devant expier ses fautes; le bassin, l'autel des holocaustes, qui sont dans le parvis, sont destinés aux deux actes expiatoires, les actes inférieurs par la lustration, les supérieurs par le sacrifice.

2. *Les personnes sacrées :* lévites, prêtres, souverain pontife (2). Idéalement, tout le peuple a un caractère sacerdotal ; il est consacré à Jéhova (3); les premiers-nés représentent cette consécration (4), ainsi que la tribu des fils de Lévi (5). Les prêtres, choisis dans le peuple (6), offerts par lui comme sacrifice à Jéhova, sont spécialement appelés à représenter la destination de tous, la sainteté, au dedans comme au dehors. La classe inférieure de la tribu, les lévites, représentent Israël devant servir sans relâche le Seigneur ; ils sont

(1) *Deutér.*, 12, 14.
(2) Cf. *Exode*, 25, 8, 22; 29, 45, 46. *Nombres*, 8, 9. *Deutér.*, 12, 13; 14, 18; 16, 1-7.
(3) *Deutér.*, 12, 13; 16, 5.

(1) *Exode*, 25, 30. *Lévit.*, 24, 5 sq.
(2) *Voy.* LÉVITES, PRÊTRES, SOUVERAIN PONTIFE.
(3) *Exode*, 19, 6.
(4) *Ibid.*, 13, 2 sq.; 28, 29; 34, 19. *Nombres*, 3, 13; 8, 17. Cf. PREMIER-NÉ.
(5) *Nombres*, 3, 41-45.
(6) Cf. *Ibid.*, 16, 5.

initiés par des lustrations (1), veillent au service extérieur du sanctuaire, enseignent la loi et la font observer (2), et sont distribués parmi toutes les autres tribus comme un ferment religieux qui entretient la foi, la piété, les sentiments nobles et élevés. La classe supérieure, les prêtres, seule s'approche de Dieu (3): ce sont les ministres du culte proprement dit. La sainteté qui est exigée du prêtre est exprimée par les dispositions de la loi relatives à son origine, à son initiation, à ses obligations, à ses vêtements, à sa pureté et à son intégrité corporelles. Le sacerdoce atteint son apogée dans le grand-prêtre; celui-ci représente le peuple dans sa plus pure idéalité. Toutes les lois se concentrent dans le Saint de Jéhova, קֹדֶשׁ לַיהוָה, qui représente, par les conditions que la loi lui impose, par sa consécration spéciale, par son costume distinctif, l'idée de sainteté universelle, bien plus énergiquement encore que les dispositions légales concernant les simples prêtres (4). Mais le grand-prêtre représente aussi le peuple pénitent. Au jour prescrit il accomplit l'expiation pour lui et pour les fidèles, et montre à tous comment ils ont à répondre à leur vraie destination. Ce jour-là, en place de ses ornements somptueux, il n'est vêtu que de simples habits de lin (5).

3. *Les cérémonies saintes*. Le sacrifice en est le centre (6). Le sens fondamental du sacrifice est l'expiation, le terme de la séparation opérée par le péché entre Dieu et l'homme, par conséquent indirectement ce que la loi cherche et demande en somme, la sanctification. Ce sens est déjà exprimé dans le nom général du sacrifice, קָרְבָּן (de קָרַב, approcher, hiph. rapporter-offrir), nom qui, sauf dans Ézéchiel (1), ne se trouve que dans le Lévitique et les Nombres. Le sacrifice doit opérer le rapprochement entre celui qui l'offre et celui à qui il est offert; les prêtres, offrant le sacrifice, sont appelés ceux qui approchent du Seigneur, קְרֹבִים (2); le sacrifice, dans son sens le plus marqué, est l'immolation, זֶבַח. Le péché a produit la mort; celui qui sacrifie, reconnaissant l'effet du péché, offre une autre vie en place de la sienne; Dieu l'accepte comme telle, remet le châtiment, fait grâce, et rétablit la communion troublée par le péché. Le but et le sens du sacrifice non sanglant, מִנְחָה, est de maintenir et d'entretenir cette communion rétablie. C'est à cette idée fondamentale que répondent les dispositions de la loi relatives au matériel et aux cérémonies des sacrifices.

Aux cérémonies saintes appartient aussi l'observation des lois de purification. Les sacrifices sont des actes isolés par lesquels la communauté avec Dieu se rétablit; mais le peuple est appelé à marcher constamment devant Dieu dans la sainteté, à rester fidèle, dans toutes les circonstances, à son caractère sacerdotal. C'est là le point de vue religieux duquel il faut apprécier les ordonnances relatives aux purifications, et l'opinion de ceux qui ne reconnaissent dans ces dispositions que des ordonnances de police, de diète médicale, d'hygiène et d'hiérarchie, est exclusive et incomplète; elle méconnaît le caractère moral qui éclate dans toute la loi, quoique nous ne prétendions pas nier qu'à côté du sens général et religieux il y ait des motifs accessoires, ayant leur importance et leur influence sur les dispositions de la loi mosaïque.

La loi distingue entre ce qui est pur

(1) *Nombres.*, 8.
(2) *Lévit.*, 10, 11. *Deutér.*, 17. 18.
(3) *Nombres*, 16, 5. *Exode*, 19, 22.
(4) *Voy.* SOUVERAIN PONTIFE.
(5) *Lévit.*, 16, 4.
(6) Cf. SACRIFICE.

(1) 20, 28; 40, 43.
(2) Cf. *Lévit.*, 10, 3, et alias.

et impur, dans les personnes et les choses : les personnes sont impures dans certaines situations corporelles, notamment dans celles qui ont rapport au sexe ; car c'est par là surtout que la pureté originaire est troublée et pervertie, c'est là que la vie purement naturelle a surtout pris la prédominance. La loi ordonne l'expiation et la purification dans les situations anormales : la femme accouchée est impure pendant quarante ou quatre-vingts jours (1); sont impurs la femme dans certaines circonstances périodiques (2), l'homme dans des états analogues (3). En général toutes les maladies rendent impur ; toutefois la loi ne nomme expressément que la lèpre (4). Le trouble introduit dans le rapport de l'homme avec Dieu par le péché aboutit à la mort. La loi est très-explicite relativement à toutes les impuretés naissant du contact avec la mort (5). L'impureté dure simplement un jour ou toute une semaine ; elle disparaît par le lavement des vêtements (6), par des bains (7), par des sacrifices purificatoires, suivant la nature et le degré de l'impureté. Certaines impuretés résultent du contact avec d'autres hommes (8).

Parmi les *choses* impures on compte certains objets qui ont été en contact avec des personnes impures, des vêtements, des habits entachés de lèpre (9) ; des appartements, des meubles, des provisions qui ont été touchées par des personnes impures (10).

(1) *Lévit.*, 12. *Voy.* PURIFICATION DES ACCOUCHÉES.
(2) *Lévit.*, 15, 19.
(3) *Ibid.*, 15, 16 sq. *Deutér.*, 23, 10.
(4) *Lévit.*, 13, 14. Cf. LÈPRE.
(5) *Nombres*, 19. Cf. CADAVRE.
(6) *Lévit.*, 1[5], 5. *Nombres*, 19, 21.
(7) *Lévit.*, 15, 13. *Nombres*, 19, 19.
(8) *Nombres*, 5, 1 sq.
(9) *Lévit.*, 13, 47 sq. ; 14, 33 sq.
(10) Cf. *Lévit.*, 11, 33, 38 ; 15, 12. *Nombres*, 19, 15.

Nous renvoyons aux articles spéciaux pour ce qui regarde les impuretés légales résultant du contact avec la vache rousse, l'eau d'expiation (1), le sacrifice expiatoire le jour de l'expiation (2). Sont impurs, et ne peuvent par conséquent être mangés, un certain nombre d'animaux, ou certaines parties des animaux dans lesquelles prédomine surtout la vie bestiale (3). La manducation des viandes consacrées aux faux dieux doit être en abomination au peuple sacerdotal de Jéhova (4). —On peut encore ajouter aux cérémonies saintes les *vœux* (5).

4. *Les temps saints.* Le peuple est, sous tous les rapports, la propriété de Jéhova ; c'est pourquoi tout le temps lui appartient, doit être réglé par lui, afin que le peuple n'oublie jamais de qui il tient, à qui appartient, à qui il doit rapporter sa vie. De là certains jours, certains temps plus spécialement consacrés au Seigneur (6) ; nous renvoyons à l'article qui traite ce sujet.

B. Quant à la théocratie s'appliquant aux relations légales et morales de la vie civile, et considérée dans son influence sur les mœurs et le droit :

1. *Le droit personnel des individus.* La loi reconnaît la liberté légale comme la liberté intellectuelle et morale de chaque individu ; la personne ne peut jamais être rabaissée au niveau d'une chose ; nul de ceux qui appartiennent au peuple de l'alliance ne peut devenir esclave. « Tous ceux que j'ai emmenés de la terre d'Égypte, dit Jéhova, sont mes serviteurs ; ils ne peuvent se vendre comme on vend des esclaves (7). » Si donc, par les malheurs

(1) *Nombres*, 19, 7 sq.
(2) *Lévit.*, 16, 26 sq.
(3) *Lévit.*, 11, 1-31. *Deutér.*, 14, 1-20. Conf. LOIS ALIMENTAIRES.
(4) *Exode*, 34, 15.
(5) *Voy.* VOEUX.
(6) *Voy.* FÊTES DES ANCIENS HÉBREUX.
(7) *Lévit.*, 25, 42. Cf. v. 55.

de sa vie, un Israélite perd sa liberté, il faut que cette situation illégale ait un terme (1). La liberté personnelle fait partie du droit spécial de l'alliance, droit qui n'appartient pas au non-théocrate. Quant aux peuples qui les entourent, les Israélites peuvent y acheter des esclaves, ils peuvent les léguer et les conserver ainsi perpétuellement (2).

Cette ordonnance paraît, au premier aspect, porter le caractère de particularisme qui a été si souvent reproché à la loi, et contredire essentiellement l'esprit de la vraie religion. Mais il fallait que, sous tous les rapports, le peuple théocratique conservât la conscience de ses priviléges et de sa haute mission parmi les nations. C'était une des exigences du côté pédagogique de la loi. D'ailleurs l'esclavage, dans la loi mosaïque, est tout autre que dans l'antiquité païenne : celle-ci considérait l'esclave non plus comme une personne, mais comme une chose (3). La loi, portant en tête de ses ordonnances le dogme de l'unité de Dieu, qui, sous le nom d'Élohim, est aussi le Dieu des nations, reconnaît dans l'esclave la dignité humaine; elle respecte en lui la nature de l'homme, qui peut redevenir libre, et, en rappelant à Israël son ancienne servitude d'Égypte, elle lui fait un devoir de la douceur envers les esclaves (4). Elle décrète la liberté de celui qui a été maltraité ou mutilé par son maître (5); elle punit le meurtre de l'esclave (6); elle défend de rendre à son maître l'esclave qui se réfugie sur le sol israélite (7).

2. La *famille* est la sphère dans laquelle l'individu remplit directement sa mission dans l'œuvre théocratique. C'est dans la famille que la vie théocratique se réalise; la base de la *famille* est le *mariage* (1). Le mariage est, suivant la théorie de la loi, l'image et la reproduction de l'alliance qui existe entre Jéhova et son peuple; la femme est libre dans sa personne, comme le mari (2); elle a une responsabilité morale extraordinaire; elle doit veiller sur l'intégrité du mariage. Cette obligation pèse sur la fiancée (3) comme sur la femme elle-même (4); en cas d'adultère la faute retombe principalement sur la femme. L'adultère n'existe que là où la femme mariée s'unit avec un autre homme que son mari, qu'il soit marié ou non; l'homme marié et infidèle ne brise point par là le lien du mariage; il pèche vis-à-vis de Dieu; le droit de sa femme n'est pas violé; celui-là seul est adultère qui manque à la fidélité avec la femme mariée à un autre homme, et il mérite la mort (5). Les plus terribles menaces sont prononcées contre la femme soupçonnée d'adultère : elle est soumise au sacrifice de jalousie, à un serment terrible et aux malédictions de la loi (6). Cependant diverses dispositions pratiques de la loi sont en contradiction avec la haute position légale et morale faite à la femme israélite. La jeune fille est vendue par le père au mari (7); les promesses de la fille et de la femme ne sont valables qu'autant qu'elles sont autorisées par le père et le mari (8); celui-ci peut rompre le mariage (9), mais la femme ne peut pas demander le divorce; même innocente elle est obligée d'ac-

(1) *Exode*, 21, 1-6. *Lévit.*, 25, 39 sq. *Deutér.*, 15, 12 sq.
(2) *Lévit.*, 25, 44 sq.
(3) Aristote, *de Republ.*, I, c. 1-7.
(4) *Deutér.*, 24, 18.
(5) *Exode*, 21, 26, 27.
(6) *Ibid.*, 20.
(7) *Deutér.*, 23, 15, 16.

(1) Cf. MARIAGE CHEZ LES JUIFS.
(2) *Deutér.*, 15, 17. *Exode*, 21, 8.
(3) *Deutér.*, 22, 23, 24.
(4) *Ibid.*, 13, 21.
(5) *Lévit.*, 20, 10. *Deutér.*, 22, 22.
(6) *Nombres*, 5, 14 sq.
(7) *Exode*, 22, 16.
(8) *Nombres*, 30, 4-6.
(9) *Deutér.*, 24, 1.

cepter le serment de purification; le mari peut avoir des concubines (1). Ce sont là autant de dispositions qui ont plus ou moins leur racine dans les idées corrompues que le péché avait fait prédominer dans l'humanité au sujet de l'union des deux sexes; l'ordre institué originairement par Dieu, suivant lequel la femme est la compagne de l'homme (2), fut méconnu, et la base du mariage ne fut plus l'égalité des droits des époux, mais le fait du rapport sexuel, destitué de toute sanction supérieure. Le peuple hébreu fut entraîné sous bien des rapports dans la corruption générale; la loi lui fut donnée pour le sanctifier, mais cette sanctification ne put être subite; le péché, enraciné profondément dans les traditions héréditaires, lutta contre la loi; bien des abus, nés et identifiés avec les mœurs, ne purent être abolis tout d'abord, même en principe, par la loi; ils ne purent être que redressés, restreints ou adoucis; la loi elle-même fléchit devant la dureté de cœur (3) de la nation hébraïque et devant l'exemple encore vivant des ancêtres.

La monogamie seule est reconnue par la loi mosaïque. La défense faite au roi « de prendre plusieurs femmes qui attirent son esprit par leurs caresses (4) » ne laissait pas de doute à ce sujet à l'Israélite qui voulait réfléchir. L'épouse légitime seule jouissait des droits de la femme mariée; elle seule était menacée d'être lapidée en cas d'infidélité (5); la servante infidèle n'encourait que des coups. Les enfants de la servante étaient, il est vrai, reconnus légitimes, ce qui s'explique par le rôle que chaque famille devait remplir dans l'ensemble de la nation; chacune d'elles était appelée à garantir l'existence de l'ensemble. Le nom d'un homme ne devait jamais se perdre en Israël; laisser beaucoup d'enfants était le plus grand bonheur (1); la privation d'enfants était un châtiment et une malédiction (2). Si la femme légitime demeurait sans enfant, l'existence de la famille était menacée, et dans ce cas la loi reconnaissait les enfants de la servante. La loi permettait le divorce; mais la femme n'était pas abandonnée à l'arbitraire du mari : il fallait qu'il suivît une règle déterminée, qu'il lui donnât une lettre de divorce (3). La femme divorcée, si elle se remariait et était abandonnée, ou si son second mari mourait, ne pouvait plus redevenir la femme du premier mari, car, dans ce cas, le mariage se serait changé en prostitution, ce qui eût été une abomination devant Jéhova (4).

Quand le mari s'était rendu gravement coupable envers sa femme, il lui était attaché à jamais; de même si, avant le mariage, il lui avait ravi sa virginité (5), s'il l'avait faussement accusée de n'être pas vierge, etc., etc. (6).

Le caractère profondément moral de la loi et de l'idée qu'elle avait de la dignité et de la nature du mariage se révélait encore dans la défense du mariage entre parents. Le mélange du même sang, tel qu'il se rencontrait parmi les Égyptiens et les Cananéens, qui entravait et corrompait tout progrès de la nature physique et morale parmi ces peuples, devait être en horreur aux Israélites, etc. (7). Le Lévitique énu-

(1) *Voy.* Concubines.
(2) *Genèse*, 1, 27; 2, 22-24.
(3) Cf. *Matth.*, 19, 18.
(4) *Deutér.*, 17, 17.
(5) *Lévit.*, 20, 10. *Deutér.*, 22, 22.

(1) Cf. *Deutér.*, 28, 4.
(2) Cf. *Lévit.*, 20, 21.
(3) *Deutér.*, 24, 1.
(4) *Ibid.*, 24, 2-4.
(5) *Ibid.*, 22, 28, 29.
(6) *Ibid.*, 22, 18.
(7) *Lévit.*, 18, 3.

mère les divers degrés auxquels s'étend la défense (1).

Le mariage avec des femmes étrangères est en général autorisé (2) ; mais celles-ci ne doivent point appartenir à des peuples dont le contact pourrait menacer la vie théocratique du peuple, telles que les Cananéennes, les Héthéennes, les Phérézéennes, les Hévéennes, les Jébuséennes, « parce qu'elles séduiraient vos fils et leur persuaderaient de m'abandonner et d'adorer des dieux étrangers, » dit le Seigneur (3).

D'autres dispositions légales garantissent encore la sainteté du mariage ; telles sont la défense de tolérer parmi les filles et les fils d'Israël des prostituées et des fornicateurs (4), la défense de la bestialité (5), de la cohabitation avec la femme qui souffre l'accident périodique de son sexe (6). Celui qui commet ces crimes se met hors la loi, il outrage la nature humaine dans les conditions de son existence, il doit être exterminé du milieu du peuple.

3. De même que la théocratie a en général sa base matérielle dans la terre de Canaan, chaque tribu, chaque famille a sa part déterminée dans le sol. L'existence de la famille est attachée à cette possession foncière ; la famille et la terre sont étroitement liées l'une à l'autre, elles sont inséparables ; et de même que le territoire entier de la nation ne doit être ni diminué ni agrandi en dehors des limites posées par Dieu, de même le sol de chaque tribu, la propriété de chaque famille doivent être respectés dans leurs limites primitives ; le champ héréditaire est inaliénable, le père de famille n'y peut rien changer.

(1) *Lévit.*, 18, 6-18 ; 20, 11, 12, 14, 17, et pass.

(2) Cf. *Deutér.*, 21, 10.

(3) *Deutér.*, 7, 1-4. *Exode*, 34, 16.

(4) *Deutér.*, 23, 18.

(5) *Lévit.*, 18, 23 ; 20, 15, 16.

(6) *Ibid.*, 18, 19 ; 20, 18.

Il n'est que locataire ; Jéhova seul, propriétaire légitime, pourrait modifier les dispositions arrêtées (1). Chaque enfant d'Israël doit tenir à l'héritage de ses pères (2). La nécessité obligeait-elle d'aliéner la propriété de famille, en tout ou en partie : l'aliénation ne pouvait être perpétuelle ; l'année sabbatique et l'année jubilaire y pourvoyaient. L'année sabbatique était une année de remise, שְׁמִטָּה (3) ; le créancier ne devait cette année-là ni menacer, ni presser ses débiteurs ; il devait leur faire remise ; seulement il pouvait exiger sa créance de l'étranger (4). Tous les rapports originaires étaient rétablis dans l'année du jubilé ; chacun rentrait dans le bien qu'il possédait et retournait à sa première famille (5). Dans le cas où le principe que la famille et la propriété ne doivent pas être séparées court des dangers, parce que le père ne laisse pas de fils, la loi exige *l'intervention* des filles, qui d'ailleurs n'ont droit ni à une dot ni à l'héritage (6) ; elles doivent alors devenir les femmes de ceux qui sont de la tribu de leur père, « afin que l'héritage des enfants d'Israël ne se confonde point en passant d'une tribu à une autre (7). » C'est sur ce principe de l'intégrité de la famille et de la propriété que repose la disposition d'après laquelle le frère doit épouser la veuve de son frère mort sans enfant, le premier-né qu'elle enfantera devant prendre le nom du défunt, « afin que le nom de celui-ci ne se perde point dans Israël (8). » Le grand-prêtre seul était affranchi de cette obligation (9).

(1) *Lévit.*, 25, 23. « Le pays est à moi ; vous êtes des étrangers à qui je le loue. »

(2) *Nombres*, 36, 7, 8, 9.

(3) *Deutér.*, 15, 1 sq.

(4) *Ibid.*, 15, 3.

(5) *Lévit.*, 25, 10.

(6) Cf. *Nombres*, 27, 1, 7.

(7) *Ibid.*, 36, 6, 7.

(8) *Deutér.*, 25, 5 sq.

(9) *Lévit.*, 21, 13 sq.

La loi semble tomber par là en contradiction avec elle-même, puisque nous avons vu qu'elle défend strictement le mariage entre proches; la nécessité de maintenir l'intégrité du patrimoine de famille entraîna l'exception, et la loi ne fit que régulariser par là une pratique déjà ancienne et traditionnelle; car le mariage du beau-frère et de la belle-sœur n'était pas ordonné comme une nécessité absolue; il était recommandé comme un acte de piété envers sa race, envers sa tribu, et celui qui refusait n'était soumis qu'à la peine que pouvait prononcer la volonté populaire (1).

4. Les familles et les tribus se réunissent pour former la *communauté*, עֵדָה (2) et קָהָל (3), ou קְהַל עֵדָה (4). La communauté des fidèles constitue un *peuple*, עָם, le peuple de Jéhova, le peuple dont Jéhova est le roi (5). Le Maître invisible a institué des organes visibles qui exercent en son nom le pouvoir dans l'État. Ainsi Moïse, secondé par Aaron, le premier grand-prêtre (6), ou Éléazar, successeur d'Aaron (7), de concert avec les princes des tribus, dirigent les affaires de la nation. Telle est encore la forme du gouvernement plus tard (8); les chefs ou princes des tribus, רָאשֵׁי בֵית הָאָבוֹת (9), les illustres, נְשִׂיאִים, représentent la communauté (d'où קְרֻאֵי הָעֵדָה, ou קְרִאֵי הַמּוֹעֵד) (10), décident en son nom (11),

(1) *Deutér.*, 25, 7 sq.
(2) *Nombres*, 13, 26; 14, 1, 2.
(3) *Exode*, 16, 13; 17, 12. *Lévit.*, 4, 13.
(4) *Nombres*, 14, 5; 16, 5. Ces expressions désignent la communauté réunie dans le sanctuaire.
(5) *Deutér.*, 33, 5.
(6) *Voy.* GRAND-PRÊTRE.
(7) Cf. *Nombres*, 1 et 26.
(8) Cf. *Josué*, 14, 1-4; 2, 1.
(9) *Exode*, 6, 14.
(10) *Nombres*, 1, 16; 16, 2.
(11) Cf. *Nombres*, 35, 24, 25.

et constituent l'autorité suprême, revêtue du pouvoir exécutif et judiciaire. Les *anciens* (זְקֵנִים, *nomen muneris*), déjà connus en Égypte (1), se distinguent des princes des tribus. Moïse en forma un collége particulier de soixante-dix membres (2), qui devaient l'aider dans la direction du peuple. Nous renvoyons à l'article spécial qui leur est consacré (3).

4. Nous avons cherché à exposer la loi dans son esprit, sa portée et sa valeur particulière pour le peuple juif, auquel Dieu l'avait donnée par une révélation extraordinaire; mais sa valeur dans l'histoire générale de la Révélation n'est pas épuisée par là. La loi, comme les autres institutions de l'ancienne alliance, était dans un rapport étroit et nécessaire avec la révélation de l'alliance nouvelle.

Lorsque le peuple fut en possession de la Terre promise, Josué et ses successeurs (4) exécutèrent le partage ordonné, et la théocratie fut constituée extérieurement. Le peuple de l'alliance resta pendant un certain temps fidèle aux dispositions et aux exigences de la loi (malgré des déviations fréquentes dans le détail); la vie théocratique se manifesta dans toutes les sphères et toutes les directions avec puissance et autorité.

Cependant son développement fut interrompu; le principe théocratique entra en lutte avec l'opiniâtreté et l'infidélité du peuple, dont l'esprit, s'éloignant de plus en plus de la loi, se laissa séduire fréquemment par les nations païennes qui l'avoisinaient et succomba à leur exemple.

La volonté divine, consignée dans la loi, promulgua d'abord ses sévères ar-

(1) Cf. *Exode*, 3, 16; 4, 29, et alias.
(2) *Nombres*, 11, 16 sq.
(3) *Voy.* ANCIENS, JUSTICE, et JUSTICE (administration de la) CHEZ LES HÉBREUX.
(4) *Nombres*, 26, 51-56.

rêts d'une manière négative; la voix des Prophètes rappela les châtiments qui menaçaient l'apostasie; ces châtiments se réalisèrent; les calamités qui accablèrent le peuple infidèle attestèrent hautement combien Israël s'était éloigné du but sublime que lui avait marqué la loi, et qui était l'idée fondamentale de la vocation, de la mission, de l'existence du peuple élu.

La vie de chaque individu reproduit en petit ce qui se réalise en grand dans la nation; l'opposition au principe théocratique se prononce chez lui par la lutte qui s'engage entre son propre cœur et les exigences de la volonté divine; il sent combien sa vie est en désaccord avec l'idée de la vie telle que la loi l'impose. La loi ordonne et défend, menace et promet, sans toutefois donner ni joie ni jouissance; la volonte y reconnaît même toujours quelque chose d'étranger, de restrictif, contre quoi elle regimbe et se révolte. Le motif de cette révolte est dans la nature humaine, telle que le péché l'a faite : la sensualité résiste aux exigences de la loi; la volonté repousse ce qui la gêne et se met en hostilité avec Dieu (1). L'obéissance même de l'homme est imparfaite, partielle, instable; elle n'émane pas d'une intention droite; elle ne part pas de l'amour du bien ou de la haine du mal; elle naît de l'espérance de la récompense, de la crainte du châtiment; ses œuvres sont des œuvres mortes, ἔργα νεκρά (2). Aussi les œuvres de la loi ne justifient personne devant Dieu (3). Bien plus, la loi fait surabonder le péché (4), par cela que les défenses légales, qui donnent conscience du mal comme mal, stimulent la concupiscence (5). Mais la conscience du péché que donne la loi se détermine d'une double manière : objectivement, ses prescriptions et ses interdictions font connaître ce qu'est le péché, ce en quoi il consiste; subjectivement, la loi donne la connaissance du péché dans l'homme (1), dont la sensualité se réveille en face de la loi et qui acquiert la conscience de son opposition à Dieu même. Ainsi se réalise ce qui est l'élément fondamental de la vie judaïque, la vue permanente du péché (2). L'état qui résulte de la connaissance du péché, ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, répond à la question de S. Paul : Quel est le sens et le but de la loi, τί οὖν ὁ νόμος (3) ? La connaissance du péché produit avec la conscience du mal le sentiment du besoin de la délivrance, besoin qui ne peut être satisfait par la vertu des prescriptions légales; elle éveille le désir d'un secours efficace venant d'en haut; elle prépare ainsi la réception de la grâce de la Rédemption et la Rédemption elle-même; la loi devient le conducteur qui mène au Christ, παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (4), et elle atteint ainsi son but dernier et suprême.

Voy. MOÏSE et PENTATEUQUE.

KÖNIG.

LOI NATURELLE. On entend par là l'ensemble des idées morales que Dieu imprime directement dans la nature spirituelle de l'homme; elle renferme par conséquent l'impulsion immédiate qui détermine la volonté humaine. La *loi naturelle morale* se distingue de la *loi naturelle physique;* la première est une règle qui dirige l'esprit libre, ayant conscience de lui-même; la seconde s'applique à la nature qui est sans liberté et sans conscience; celle-ci se réalise immédiatement dans l'action et le mouvement

(1) *Rom.*, c. 7.
(2) *Hébr.*, 6, 1; 9, 14.
(3) *Gal.*, 3, 10, 11. *Rom.*, 3, 20.
(4) *Rom.*, 7, 7.
(5) Cf. Maier, *Comment. sur l'Ép. aux Rom.*

(1) *Rom.*, 3, 20.
(2) Staudenmaier, *Encycl. des sciences théol.*, I, p. 368. *Esprit de la Révél. divine*, p. 179.
(3) *Gal.*, 3, 19.
(4) *Gal.*, 3, 24.

des forces naturelles ; celle-là ne s'accomplit pas par elle-même et n'exclut pas la possibilité d'une volonté opposée. La loi naturelle morale donnée par Dieu, ou, ce qui est la même chose, la loi morale naturelle, *lex naturalis*, révèle à l'homme la vérité de son existence morale ; elle s'adresse à sa volonté et le provoque à la réalisation libre des dictées de sa conscience. La volonté divine elle-même se fait connaître dans la loi naturelle et se montre à l'homme comme une puissance morale qui, d'un côté, lui indique la voie de la vérité, de l'autre excite sa volonté à prendre cette voie et l'y soutient. La loi naturelle apparaît dans sa base profonde comme l'expression immédiate de la loi morale, immanente en Dieu, que l'école nomme la loi éternelle, *lex æterna*. S. Thomas d'Aquin définit la loi naturelle, *lex naturalis*, *participatio legis æternæ*, *secundum quam homines bonum et malum discernunt* ; comme telle elle participe au privilége que S. Thomas rappelle en ces termes (1) : *Certum est omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum a lege æterna derivari.* C'est ce rapport intime entre la loi morale naturelle et la loi éternelle qui donne à la première sa haute signification. Arrêtons-nous sur cette signification de la loi, après avoir envisagé d'abord la question de son existence.

A. L'existence de la loi morale naturelle est démontrée par l'Écriture sainte, les Pères de l'Église, l'antiquité classique.

1° *L'Écriture sainte.* L'épître aux Romains, 2, 14, 15, renferme le texte classique à ce sujet (2).

La loi naturelle, *lex naturalis*, est, dans ce passage, nommée la loi écrite originairement dans le cœur de l'homme, en opposition à la loi (mosaïque) annoncée extérieurement par la révélation historique ; en d'autres termes, si cette dernière seule est considérée comme la loi proprement dite, l'Apôtre affirme que la *teneur* de cette loi, que les exigences fondamentales inscrites dans la lettre de la loi, sont gravées dans le cœur de l'homme. La loi naturelle n'a pas besoin de promulgation extérieure ; elle se promulgue au-dedans de chacun ; elle est l'expression immédiate de la nature morale de l'homme. C'est ce fait universel de la conscience humaine que l'Apôtre a en vue quand il dit : Les païens n'ont pas la loi (positive), νόμος ; la loi ne leur a pas été extérieurement promulguée comme aux Juifs ; les exigences morales ne leur ont pas été communiquées dans la forme de la loi, νόμος ; néanmoins ils les ont accomplies par la force de leur nature morale, et ils possèdent, dans la conscience qu'ils ont directement de ces exigences, une loi, à savoir la loi que la nature morale de l'homme se donne à elle-même (ἑαυτοῖς εἰσι νόμος).

Par cette expérience intime les païens apprennent ce qu'il y a de fondamental, d'essentiel, de capital dans la loi extérieure et positive (τὸ ἔργον τοῦ νόμου). Ce qui dans la loi importe surtout est inscrit dans le cœur de chaque homme, dans sa conscience morale, native ; chacun se sent pressé et poussé, par sa nature même, à suivre les dictées de sa conscience. Tel est le sens de la nature, φύσις, dont parle S. Paul ; c'est la nature morale de l'homme, c'est l'instinct divin, l'impulsion primordiale et sacrée qu'on ne peut jamais complète-

(1) *Summa theol.*, 1, 2, quæst. 93, art. 3.

(2) « 14. Lors donc que les gentils, qui n'ont pas la loi, font naturellement les choses que la loi commande, n'ayant pas la loi, ils se tiennent eux-mêmes lieu de loi ; »

« 15. Faisant voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur, comme leur conscience en rend témoignage par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent ou qui les défendent »

ment nier. La législation morale intime est un fait irréfragable de la conscience humaine. Lorsque l'Apôtre en appelle à ce fait, il est à peine nécessaire de dire que son ἑαυτοῖς εἰσι νόμος a un tout autre sens que l'autonomie de Kant. Paul ne sépare pas la loi intérieure du fait divin qui a créé la nature morale de l'homme. C'est de cette nature créée par Dieu, de cette nature inexterminable, que l'homme intérieur tire sa morale, et *il faut qu'il l'en tire*, car elle lui est imposée par Dieu même. La loi morale est un problème que l'homme doit résoudre par une nécessité morale; un problème qui a sa solution définitive dans l'organisation spirituelle de l'homme. L'esprit humain doit nécessairement reconnaître une loi morale; celle-ci ressort d'elle-même, avec une irréfragable nécessité, de la nature morale. Mais cette loi n'est pas autre chose que la loi que le doigt de Dieu a inscrite dans le cœur. Ainsi s'évanouit le fantôme d'une autonomie abstraite, née de la pure subjectivité de la raison humaine. Cette autonomie fantastique et impossible n'a rien de commun avec la loi que l'homme se donne à lui-même, suivant S. Paul; celle-ci est identique avec l'idée de la *conscience* (1), principe de la connaissance et de l'accomplissement de la loi morale (la syntérèse de l'école, *conscientia habitualis*). Or il n'est pas libre à l'homme d'avoir ou non une conscience; c'est pour lui une nécessité morale; en vain il essaye de se soustraire à sa puissante et divine autorité, comme l'Apôtre le démontre dans la seconde partie du verset 15.

2. Les *témoignages des Pères*, directs ou indirects, quand ils ramènent la teneur du Décalogue (2) à la loi morale naturelle. Nous nous bornerons à deux citations des plus importantes.

Lactance en appelle à un passage de Cicéron, qu'il s'approprie, et il ajoute (1) : « Quand tu diriges ton regard vers le ciel, que tu contemples le lever du soleil, et que tu prends l'astre du jour pour le guide de ta vie, comme si tu étais sur un navire lancé en pleine mer, il est évident que les pieds trouvent d'eux-mêmes le chemin qu'ils doivent suivre. La lumière divine qui luit dans les âmes intelligentes, plus brillante que le soleil visible aux yeux du corps, te servira dans le pèlerinage terrestre de guide infaillible, et te conduira, sans t'égarer jamais, au port de la sagesse et de la vertu. Il faut donc que nous fassions de cette loi de Dieu le fil conducteur de notre voyage, loi sainte, loi céleste, dont Marcus Tullius, dans le troisième livre de sa République, inspiré en quelque sorte par un souffle divin, nous a parlé en ces termes : « La saine raison est une loi véritable, qui est d'accord avec notre nature; tous la possèdent, les uns comme les autres; elle est toujours semblable à elle-même, elle est immuable; elle provoque à l'accomplissement du devoir par ses commandements, elle détourne de l'injustice par ses défenses; elle ordonne ou interdit avec une autorité aussi absolue aux yeux des justes qu'impuissante à l'égard des méchants. On ne peut rien changer à cette loi, ni en la modifiant dans ses détails, ni en la restreignant dans sa portée, ni en l'abolissant dans son ensemble; ni le sénat ni le peuple ne peuvent nous affranchir de ses prescriptions, et nous n'avons besoin, pour la comprendre et l'interpréter, d'autre interprète que la raison; elle n'est pas différente à Rome, différente à Athènes, telle aujourd'hui, autre plus tard. Tous les peuples, et dans tous les temps, sont liés par cette

(1) *Voy.* Conscience.
(2) *Voy.* Décalogue.

(1) *Inst. div.*, VI, 8.

loi éternelle et immuable ; elle n'a qu'un ordonnateur suprême, un législateur souverain, Dieu, qui en est l'auteur, le juge et le conservateur. Quiconque refuse de lui obéir se renie lui-même, et, méprisant la nature humaine, se soumet aux peines les plus graves dans l'avenir, en supposant qu'il échappe aux maux présents, qu'on peut déjà considérer comme des châtiments. » Quel esprit, initié aux mystères de Dieu, pourrait parler plus clairement de la loi divine que le fait, dans ce passage. un homme qui était encore si éloigné de la connaissance de la vérité divine ? »

S. Augustin dit à son tour (1) : « La main de notre Créateur a inscrit la vérité dans nos cœurs : *Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas aux autres.* Avant même qu'il y eût une loi (positive), personne n'ignorait ce principe universel. Mais, pour que les hommes ne pussent pas prétendre qu'il manquait quelque chose à la clarté de cette loi promulguée dans leur conscience, ce qu'ils ne voulaient pas lire dans leur cœur fut inscrit sur des tables de pierre. Ce qu'ils étaient contraints d'entendre dans leur conscience fut placé devant leurs yeux. La voix de Dieu retentit au dehors pour ramener l'homme à son intérieur ; l'Écriture dit : Une question s'est élevée dans la pensée de l'impie. Où il y a une question, il y a une loi. Mais parce que les hommes, dans l'ardeur de leur désir pour le monde extérieur, se sont éloignés d'eux-mêmes, la loi écrite leur a été donnée ; non pas qu'elle ne fût écrite dans leur cœur, mais, comme ils s'étaient éloignés de leur cœur et y étaient devenus étrangers, il fallait que Celui qui est partout s'emparât d'eux et les ramenât au dedans d'eux-mêmes, dans leur intérieur.

« Or que proclame la loi écrite aux oreilles de ceux qui ont abandonné la loi gravée dans leur cœur ? Rentrez en vous-mêmes, infidèles ; car qui vous a appris à ne pas vouloir qu'un autre s'approchât de votre femme ? Qui vous a appris à ne pas tolérer l'injustice, à ne pas tolérer certaines choses qui se disent parmi les hommes ? Pourquoi, dans mille circonstances, si vous interrogez les hommes sur ce qui se dit, répondent-ils du ton le plus résolu qu'ils ne veulent pas le souffrir ? Mais quoi ! êtes-vous seul au monde ? Ne vivez-vous pas dans la société des hommes ? Tous les hommes ne sont-ils pas l'image de Dieu ? Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas aux autres. Le vol est-il un bien ? Non. Je demande : L'adultère est-il un bien ? Tous s'écrient : Non ! L'assassinat est-il est un bien ? Tous affirment qu'ils en ont horreur. Le désir du bien d'autrui est-il un bien ? Non ! Il n'y a qu'une voix (1). »

Le même langage se trouve tantôt dans un sens plus religieux, tantôt dans un sens plus moral, chez Origène (2), Tertullien (3), S. Ambroise (4), S. Jérôme (5), S. Basile (6), S. Chrysostome (7), S. Théodoret (8), S. Prosper (9).

3. *L'antiquité classique.* Nous ajoutons au texte de Cicéron cité plus haut ces paroles éloquentes du même philosophe (10) : « Les hommes les plus sages sont d'avis que la loi n'a pas été inventée par la pensée humaine, qu'elle n'est pas le résultat d'une convention

(1) *Enarrat. in Ps.* 57.

(1) Cf. August., *Confess.*, II, 4 ; *Conc.* I *in Ps.* 58 ; *de Libero Arbitrio.* I, 6.

(2) *Explan. in ep. ad Rom.*, I, 1, 2.

(3) *Lib. de Testim. anim. adv. gent. contra Marc.*, v. 13. *De Coron.*, c. 6.

(4) *Epist.* V, 41.

(5) *Epist.*, 151 (121). *ad Algasiam*, quæst. 8. *Comment. in c.* 1 *ep. ad Galat.*

(6) *Hom.* LX *in Hexam.*

(7) *Hom.* XII *ad Popul.*

(8) *Serm.* VII, *de Græcis affectionibus curandis.*

(9) *Carm. de Provid. Dei.*

(10) *De Legib.*, II, 4.

populaire, mais qu'elle est quelque chose d'éternel qui gouverne le monde par la sagesse de ses commandements et de ses défenses. La loi souveraine et suprême, ont-ils dit, émane de la Divinité, qui ordonne toute chose avec intelligence. Quant aux lois positives des nations, elles n'ont pas la force de pousser aux bonnes actions, de détourner des mauvaises. Ce pouvoir non-seulement est plus ancien que les histoires de tous les peuples et de tous les États, mais il est contemporain de la Divinité qui conserve et régit le ciel et la terre; car nous ne pouvons concevoir l'Être divin sans raison; la raison divine a nécessairement la force de déterminer ce qui est bien et mal. Quoiqu'il ne soit écrit nulle part qu'un homme seul doit s'opposer à toute une armée ennemie, se placer sur un pont, le faire couper derrière lui, nous n'en croyons pas moins que Coclès a fait un acte conforme aux lois et aux dictées de la bravoure, et, quoique sous Tarquin il n'y eût pas de loi écrite sur l'honneur, Sextus Tarquinius n'en a pas moins violé Lucrèce, contrairement aux prescriptions de la loi éternelle de l'honneur; car il y a une loi, née de la nature des choses, qui pousse à la justice, détourne du crime, qui n'a pas seulement commencé d'être loi lorsqu'elle a été écrite, mais qui a été loi dès qu'elle est née, et qui est née en même temps que l'esprit divin (1). »

Ces idées sont celles de Socrate (2), de Platon (3), d'Aristote (4), de Sophocle (5), de Sénèque (6), etc. — Épictète (7) reconnaît que l'homme possède une idée naturelle et innée du bien et de la perfection, ἔμφυτος ἔννοια, et Démosthène (1) nomme la loi εὕρημα καὶ δῶρον Θεοῦ, une invention et un don de Dieu; il fonde principalement sur ce caractère la nature obligatoire de la loi.

B. L'existence de la loi naturelle établie, voyons quelle est sa *portée spéciale*.

Nous distinguons dans la loi morale naturelle la *nature* et la *loi*. Qui des deux, de la nature ou de la loi, est le principe constitutif de la moralité? Les actions des hommes sont-elles morales ou immorales, bonnes ou mauvaises, par la nature ou par la loi? Il règne de profonds dissentiments parmi ceux qui se sont occupés de la solution de cette question.

Les uns admettent les idées morales et les éléments moraux avant toute détermination légale. Ainsi Évodius dit dans S. Augustin (2) : *Peccatum non ideo malum est quia vetatur lege, sed ideo lege vetatur quia malum est*. S. Thomas d'Aquin remarque (3): *Volitum divinum secundum rationem communem quale sit scire possumus; scimus enim quod Deus quidquid vult vult sub ratione boni; ideo quicumque vult aliquid sub ratione boni habet voluntatem conformem voluntati divinæ.*

D'autres ramènent la teneur de la loi morale à la volonté purement arbitraire de Dieu, *merum arbitrium Dei*, et font dépendre les idées de droit et de devoir des dispositions de la loi ou du pouvoir législatif, décidant et pouvant décider d'une façon ou d'une autre. On cite à l'appui de cette opinion le texte de Tertullien : *Non quia bonum est auscultare debemus, sed quia Deus præcepit*. Le texte suivant de Duns

(1) Cf. Cic., *de Legib.*, I, 6. *Or. pro Milone*, c. 10.
(2) *Memor. Xenoph.*, I, 4.
(3) *De Legib.*, I, p. 4, éd. Bip.
(4) *Polit.*, V, 17.
(5) *Antig.*, v. 455-457. *Œdipe roi*, v. 863-872.
(6) *Ep.* 124. *De Benef.*, IV, 17.
(7) *Voy.* ÉPICTÈTE.

(1) *Orat. I contra Aristogiton.*
(2) *De Libero Arbitrio* (I, 3).
(3) 1, 2, quæst 100, art. 8.

Scot se rattache à cette opinion (1) : *Ideo potest aliam legem statuere rectam, quæ, si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a Dei voluntate acceptatur.* Son disciple, Occam, s'exprime encore plus nettement (2) : *Ea est boni et mali moralis natura ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit amoveri et refigi, adeo ut, mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est possit evadere injustum.*

Mais on pousse la question plus loin, et on demande :

1° Y a-t-il des actes moraux qui soient bons ou mauvais en et par eux-mêmes, par conséquent *avant* toute volonté divine, *antecedenter ad voluntatem divinam?*

Non, si cette question se rapporte à Dieu considéré en lui-même, *ad intra*; car, s'il y avait un bien moral *avant* la volonté divine en elle-même, il faudrait admettre un principe indépendant de Dieu, supérieur à Dieu, éternel comme Dieu, ce qui est contradictoire.

Oui, si cette question a rapport à Dieu considéré hors de lui, *ad extra*, en ce sens qu'il y a des actions bonnes ou mauvaises moralement, qui, par conséquent, sont l'un ou l'autre quand même Dieu ne les ordonne ou ne les défend par aucune loi formelle.

On peut distinguer un double acte dans la volonté divine : l'un par lequel elle constitue la nature morale de l'homme, en fait une nature morale; l'autre par lequel elle pose ou promulgue comme loi ce qui est conforme ou non à la nature morale. On peut considérer la loi elle-même comme l'expression de la nature morale de l'homme. Dans ce cas, les dispositions légales désignent des catégories morales reposant sur elles-mêmes, des rapports nécessaires découlant de la constitution morale de l'homme, et qui, par leurs commandements et leurs défenses, n'ont pas d'autre but que d'amener l'homme à la conscience de ce qui répond à sa nature morale ou la contredit. Mais, d'un autre côté, la loi peut aussi ordonner ou défendre des choses qui ne ressortent pas directement de la nature humaine. Au premier point de vue, deux cas sont possibles : on peut considérer la volonté divine, constituant la nature morale de l'homme, comme législatrice (dans un sens impropre); dans ce cas la nature morale de l'homme est, comme telle, loi, et elle arrive par elle-même à la conscience d'elle-même et de la loi qui la constitue;

Ou, et c'est le second cas, Dieu peut poser une loi par un acte particulier de sa volonté, pour amener par là l'homme à la conscience des exigences morales fondées dans sa nature. Quoique, dans ce cas, la nature de l'homme soit déjà moralement déterminée, et ne le soit pas seulement par la loi, elle ne parviendrait pas à la conscience de ce qu'elle est originairement sans le secours de la loi.

Il se rattache à cette distinction une différence entre la loi naturelle et la loi positive, la loi ne devenant positive que par sa révélation même. Sous ce rapport il y a deux opinions, qui s'accordent en ce qu'elles présupposent la nature humaine moralement constituée, et qui diffèrent en ce que l'une pense qu'une révélation spéciale de Dieu est nécessaire pour faire arriver l'homme à la conscience morale de lui-même, tandis que l'autre attribue à l'homme la capacité d'acquérir par lui-même la conscience de sa nature morale et de la différence du bien et du mal. Si l'on admet que l'homme arrive à la conscience de sa nature morale, telle qu'elle est constituée, par *la né-*

(1) L. I, *Sentent.*, dist. 44.
(2) *Sentent.*, l. II, quæst. 19.

cessité de sa nature, il n'y a plus, par rapport à la loi naturelle, d'*ignorance*, et, dans le cas d'une *necessité purement morale*, il n'y a plus d'ignorance *innocente*, laquelle est possible, on le comprend de soi-même, dans l'opinion contraire. Suivant cette opinion, sans un acte de révélation spécial du législateur divin, la moralité innée dans l'homme serait restée non développée, ou, si elle s'était fait jour par des actes involontaires, l'homme toutefois n'aurait pas acquis la conscience de leur sens véritable. Dans les deux cas la conscience et la vie morale de l'humanité apparaissent comme un écho et un effet secondaire d'une révélation divine primordiale et positive.

2° On dit : La nature humaine est moralement indéterminée et indifférente. La loi est la condition de la détermination morale de la nature humaine. La loi est complétement libre, elle a carte blanche, car il n'y a pas de moralité préalable dans la nature humaine. La loi peut donc déterminer, suivant sa libre volonté et le bon plaisir du législateur, les éléments moraux, définir à son gré les idées de devoir et de droit; elle peut ordonner ce qu'elle veut; elle peut aborder l'homme avec les dispositions que bon lui semble, vu qu'au point de vue moral l'homme est une table rase et qu'il est lui-même, et pour lui-même, indifférent à toutes les déterminations morales possibles. Dès lors, ce que la loi ordonne est moralement bon, parce qu'elle l'ordonne; ce qu'elle défend est moralement mauvais, parce qu'elle le défend. Il n'y a pas d'actions qui de leur nature soient bonnes ou mauvaises; toutes les actions sont, comme telles, indifférentes; elles deviennent bonnes ou mauvaises par la loi, par le sceau que celle-ci leur imprime. Toutes les distinctions morales naissent des dispositions de la loi, qui ne peut être autre que positive; c'est elle qui statue, et elle n'a pas d'autre motif en statuant que la volonté arbitraire du législateur, *stat pro ratione voluntas*. Ces dispositions, on le comprend facilement, ne sont rien moins qu'immuables. Qu'est-ce qui pourrait empêcher leur changement ou leur abolition, puisqu'elles ne sont fondées sur aucune nécessité antérieure, raisonnable, et qu'elles ne sont pas moins étrangères à la volonté essentielle du législateur qu'à la volonté de ceux à qui elles sont extérieurement imposées?

Il est à peine besoin de remarquer que cette opinion ne vaut guère mieux que celle qui lui est opposée, que nous venons de repousser, et suivant laquelle Dieu serait soumis à une *nécessité absolue, logique*, et serait lié aussi bien en lui même que dans les actions et les volontés extérieures. Obligés que nous sommes de revendiquer, en face de cette dernière opinion, la *liberté* divine, nous serions mal venus à faire valoir cette volonté comme une volonté *absolument et indéfiniment arbitraire;* elle cesserait comme telle d'être *morale*, d'être *divine*. Dieu ne peut jamais cesser d'être lui-même, c'est-à-dire un être déterminé en lui-même; c'est dans cette détermination absolue que plongent sa volonté et sa pensée tout ensemble, de sorte que les déterminations de la volonté divine sont des révélations immédiates de la nature de Dieu, ou, ce qui revient au même, sont des reflets des idées divines, ayant un fond commun avec ces idées mêmes dans la révélation immanente de Dieu.

L'action législative de Dieu, fondée sur cette idée de Dieu aussi rationnelle que vivante, ne peut être considérée comme un simple acte par lequel il pose sa volonté hors de lui; elle est l'acte par lequel il se révèle lui-même; elle est, par conséquent, inséparablement

unie à la nature divine, à la sagesse, à la justice, à la sainteté de Dieu. Si nous ajoutons que l'homme, dans sa nature spirituelle et morale, est l'image de l'Être divin, une révélation du Dieu créateur lui-même, et non pas un simple amusement de son esprit, *lusus ingenii*, une œuvre artificielle et arbitraire, l'opinion que nous combattons s'évanouira complétement, et il sera plus évident que ses premiers auteurs ne l'ont imaginée que parce qu'ils se sont mépris sur les vrais intérêts de la liberté, qu'ils voulaient garantir contre les contradictions de la raison et les conséquences qui mènent inévitablement au scepticisme moral (1).

C. Quant à la *teneur* et aux *attributs* de la loi naturelle, nous pouvons abréger, vu que ce qui précède résout d'avance ce qui est à dire à ce sujet.

Il est évident que la loi naturelle renferme tout ce qui est en soi et par soi moralement bon ou mauvais. Cette teneur se restreint-elle aux principes moraux universels, ou bien embrasse-t-elle des prescriptions spéciales ? A la première catégorie appartiennent des propositions comme celle que nous avons déjà citée : *Quid tibi non vis fieri alteri ne feceris*; à la seconde, des règles morales particulières, comme, par exemple : Tu ne voleras pas; tu ne commettras pas d'injustice. Suivant l'opinion générale des moralistes, la loi naturelle s'étend à un nombre plus ou moins grand de commandements spéciaux et de défenses particulières. S. Augustin déclare que le principe suprême de la loi morale est : « Observe dans toutes tes actions l'ordre de la nature morale, et garde-toi de le violer. » Il dit (2) de la loi éternelle, qui est chez lui ce que l'école appelle la loi naturelle, qu'elle est la loi qui fait observer l'ordre naturel et empêche qu'il soit violé, *quæ ordinem naturalem conservari jubet, perturbari vetat.* S. Thomas d'Aquin (1) ramène toutes les prescriptions de la loi naturelle au commandement fondamental qui ordonne de faire le bien et d'éviter le mal.

Quant aux attributs de la loi naturelle, tout ce qui précède fait ressortir l'*universalité*, l'*indépendance*, la nature *obligatoire* absolue et la *certitude immédiate* de ses prescriptions (2). Un auteur allemand dit avec vérité à ce sujet (3) : « La connaissance de la morale naturelle, en tant que règle obligatoire absolue, est tellement inhérente à la conscience humaine que, si elle manquait totalement à un individu, nous douterions de l'intégrité de sa nature. Mais elle ne manque jamais complétement. C'est un fait d'une grande portée, c'est un témoignage admirable de la noblesse originaire de l'esprit humain, que, quelque profondes que soient les ténèbres où puisse le plonger le péché, on voit toujours luire en lui un rayon de la vérité idéale, on retrouve toujours en lui quelques caractères de la science primitive de l'homme. Cette loi morale se révèle en même temps d'une manière pratique, comme puissance objective dans l'histoire; car l'ordre et le droit dans la famille, dans l'État, dans tous les rapports des hommes entre eux, ont pour base et pour condition l'immuable texte de cette loi. Cette puissance objective de la loi s'empare de l'individu dès son apparition en ce monde, et le contraint toujours plus ou moins à reconnaître son autorité et à se soumettre à son empire. »

FUCHS.

(1) Cf. Fuchs, *Système de la Morale chrétienne*, p. 41-44, 55-60.

(2) *Contra Faust.*, XXII, c. 61. Cf. c. 27, 73, et *de Libero Arbitrio*, I, 6.

(1) 1, 2, quæst. 94, art. 2.

(2) *Voir* Fuchs, l. c., p. 61.

(3) Jules Muller, *Doctrine chrétienne du Péché*, 3e édit., t. I, p. 45.

LOIS DE L'EMPIRE GERMANIQUE. On appelait ainsi les prescriptions qui, sanctionnées par le pouvoir souverain, c'est-à-dire par l'empereur et la diète, étaient obligatoires pour tous les sujets de l'empire. On les appelait lois fondamentales de l'empire, *Reichsgrundgesetze*, quand elles avaient pour objet la possession et l'exercice du pouvoir souverain et les rapports entre le chef de l'empire et ses membres. Elles étaient les unes d'origine germanique, les autres d'origine étrangère. Celles-ci étaient le droit romain, le droit canon, le droit féodal lombard. Émanées originairement d'une autorité législative étrangère, elles avaient été adoptées dans l'empire germanique, déclarées ou reconnues obligatoires par le pouvoir souverain.

Les lois d'origine germanique étaient de différentes natures, suivant la manière dont elles s'étaient formées. C'étaient :

1° Les *Capitulations impériales*, c'est-à-dire les conventions par lesquelles les princes électeurs faisaient, tant en leur nom qu'au nom des autres États, prêter serment à l'empereur qu'il observerait exactement certaines règles et certains principes dans l'exercice du pouvoir impérial. La première de ces capitulations fut conclue avec Charles-Quint, en 1519. La paix de Westphalie décida (1) qu'à l'avenir une capitulation permanente serait arrêtée d'un commun accord par tous les États de l'empire (c'est-à-dire les trois collèges des princes électeurs, des princes et de ceux qui avaient rang de princes, et des villes). Cette capitulation fut, en effet, arrêtée en 1664, et, à dater de 1711, posée comme base de toutes les capitulations conclues avec les divers empereurs.

2° Les *Décrets de l'empire*, c'est-à-dire les décrets sanctionnés par l'empereur, sur lesquels les trois colléges de la diète s'étaient entendus, et qui obtenaient force légale dans l'empire par la publication qu'en faisait l'empereur.

3° Les *Recez de l'empire*, c'est-à-dire les déclarations impériales qui, avant que la diète siégeât constamment à Ratisbonne, c'est-à-dire avant 1662, faisaient connaître d'une manière solennelle, à la clôture de chaque session de la diète, ce qui y avait été discuté et arrêté. Ils formaient, par conséquent, le recueil des résolutions prises dans les diètes. Le recez de 1654 est particulièrement remarquable.

4° Les *Recez des députations de l'empire*, qui, rédigés par des comités de la diète nommés pour des affaires spéciales, et toujours composés d'un nombre égal de membres des deux confessions, sanctionnés et publiés par l'empereur, avaient la même force et la même valeur que les décrets de l'empire. Un des plus remarquables de ces recez est celui du 25 février 1803, sur l'exécution de la paix de Lunéville (1).

Il faut, quant aux lois citées aux n°s 2, 3 et 4, s'il s'agit d'affaires intérieures de l'empire, remarquer ce qui suit :

a. Les droits particuliers, *jura singulorum* (c'est-à-dire toutes les affaires dans lesquelles les États de l'empire ne pouvaient, d'après l'expression de la paix de Westphalie (2), être considérés comme un corps, *tanquam unum corpus*, et les affaires religieuses), n'étaient pas soumis aux résolutions de la majorité des voix de la diète, et, par conséquent, étaient soustraits au pouvoir législatif de l'empereur et de l'empire.

b. Les familles et les corporations relevant immédiatement de l'empire avaient un droit d'autonomie, et le pou-

(1) Art. VIII, § 3, *J. P. O.*

(1) *Voy.* RECEZ PRINCIPAL DE LA DÉPUTATION DE L'EMPIRE.

(2) Art. V, § 52, *J. P. O.*

voir politique proprement dit dans les territoires appartenant à l'empire était aux mains du souverain du pays : par conséquent l'autorité impériale ne pouvait agir sur la législation territoriale que pour la restreindre ou la compléter, et les lois impériales n'avaient qu'une valeur subordonnée dans les territoires particuliers, à moins qu'elles ne fussent déclarées, en termes exprès, obligatoires. C'est ce qui souvent était formellement exprimé par la clause additionnelle, *clausula salvatoria*, qui faisait ses réserves en faveur des lois particulières et des coutumes de chaque État. Parmi les lois impériales spécialement remarquables on comptait la *Bulle d'or* de Charles IV, de 1356 ; le *Code pénal de Charles-Quint*, de 1532 ; la *Paix nouvelle*, de 1548 ; l'*Ordonnance de la Chambre impériale*, de 1555 ; l'*Ordonnance monétaire de l'empire*, de 1559 ; l'*Ordonnance de police impériale*, de 1577 ; l'*Ordonnance du conseil aulique de l'empire*, de 1654.

5° Les *Traités de paix de l'empire* qui avaient de l'influence sur la constitution et les affaires intérieures de l'empire, notamment le traité de paix de Westphalie de 1648, le traité, de paix de 1697, et le traité de paix de Lunéville, de 1801.

6° Les *Concordats* de la nation allemande, c'est-à-dire les conventions entre l'empereur, l'empire et le Saint-Siége, concernant les affaires de l'Église catholique en Allemagne, notamment le *Pacte callixtin*, de 1122, qui termina la controverse des investitures, le *Concordat des princes*, de 1447 et 1448, qui mit fin à la controverse relative à la validité des décrets de Bâle.

Les recueils des lois de l'empire les plus utiles sont les suivants : Schmauss, *Corpus Juris publici academicum*, six fois édité de 1720 à 1784 ; en dernier lieu augmenté par Hommel, 1794.

Goldast, *Collectio Constitutionum imperialium*, Francf., 1613, in-fol.; *Ejusdem Collectio Consuetudinum et Legum imperial.*, Francf., 1613, in-fol.

Senkenberg, *Corpus Juris Germanici publ. ac priv. hactenus ined.*, 2 t. in-fol., 1760.

Eggerstorf, *Recueil des Décrets de l'empire*, de 1663 à 1776, 4 vol. in-fol.

Gerstlacher, *Corpus Juris publ. et privati*, 4 vol., Francf. et Leipz., 1783-89, in-8°. Id., *Traité élémentaire des Lois de l'empire germanique dans un ordre systématique*, Carlsruhe, 1786-94, in-8°, XI Part.

Emminghaus, *Corpus Juris Germanici, etc.*, 2e éd., Iéna, 1814.

De Moy.

Lois de l'empire germanique (*validité actuelle des*) *concernant les droits religieux*. Il est résulté de la négligence qu'on a mise dans les temps modernes à étudier l'histoire que, d'une part, certaines lois de l'empire relatives au droit ecclésiastique, qui avaient évidemment perdu leur valeur, ont été considérées comme ayant encore toute leur autorité, tandis que, d'autre part, des lois qui avaient incontestablement conservé leur valeur ont été regardées comme actuellement abrogées. Tels sont les *Concordats des princes*. Lors de l'ouverture des conférences tenues, en mars 1818, à Francfort-sur-le-Mein, par les moyens et petits gouvernements protestants d'Allemagne concernant la restauration de l'Église catholique dans leur territoire, M. de Wangenheim, député du Wurtemberg à la diète, nomma, parmi les documents qui devaient servir de base aux futurs concordats, les *Concordata principum*, de 1446, en tant qu'ils pouvaient s'adapter à la situation politique du moment et aux temps modernes. Or ces concordats des princes, dans lesquels on sait qu'étaient renfermés les décrets du concile de Bâle (1).

(1) *Voy.* Concordats.

avaient été, il est vrai, approuvés par les Papes Eugène IV et Nicolas V; mais cette approbation avait été subordonnée à des *conditions* et n'avait été accordée que temporairement. Il avait été arrêté que la convention ne durerait que jusqu'à la conclusion formelle d'un concordat nouveau par un légat, ou jusqu'à ce qu'il en eût été ordonné autrement par un concile que le Pape se proposait de convoquer, *donec per* LEGATUM *concordatum fuerit, vel per* CONCILIUM, *quod convocare proponimus, aliter fuerit ordinatum.* Or l'une et l'autre de ces conditions s'étaient réalisées; car en 1448 fut conclu le concordat de Vienne; en 1512 le concile de Latran, et plus tard celui de Trente, réglèrent les matières provisoirement arrêtées par le concordat des princes (1).

Les concordats des princes auraient sans doute, en tant que concordats, formellement subsisté après l'abolition de l'empire; mais, bien longtemps avant cette époque, ils avaient été matériellement abrogés par des conventions et des législations postérieures, tout comme le concordat de Worms, le traité de Nassau, de 1552, et la paix religieuse d'Augsbourg, de 1555, avaient été abrogés par la paix de Westphalie.

Dans un sens inverse, on objecta l'invalidité actuelle de la paix de Westphalie lorsque l'épiscopat de plusieurs États germaniques demanda le rétablissement du droit canonique, en en appelant aux décisions de ce traité de paix. Or on en réfère en vain à l'article 2 de l'acte de la Confédération du Rhin pour soutenir cette objection. L'article 26 de l'acte de la Confédération du Rhin portant : « Les droits de souveraineté sont ceux de législation, de juridiction suprême, de haute police, de conscription militaire ou de recrutement et d'impôt, » exclut formellement des droits de la souveraineté le prétendu *jus circa sacra* du gouvernement; il laissa par conséquent les droits religieux dans leur ancienne situation, c'est-à-dire telle qu'elle était au temps de l'empire. Or, dans les capitulations de l'empire, l'empereur s'obligeait à exécuter la paix de Westphalie, et tel fut encore l'engagement du dernier empereur, François II. Le protecteur de la Confédération du Rhin lui-même promulgua un décret, daté de Saint-Cloud, le 11 juin 1806, relatif à la situation des protestants des territoires allemands annexés à la France, ordonnant la levée du séquestre des biens ecclésiastiques des protestants, et reconnut ainsi, en faveur des protestants, la validité permanente de la paix de Westphalie.

On peut aussi bien rapporter à la garantie de la paix de Westphalie le passage d'une lettre de l'empereur Napoléon au prince primat, du 11 septembre 1806 : « Lorsque nous avons accepté le titre de protecteur de la Confédération du Rhin, nous n'avons eu en vue que d'établir en droit ce qui EXISTAIT DE FAIT DEPUIS PLUSIEURS SIÈCLES. » La Suède, seconde puissance garante de la paix de Westphalie, avait, aussi peu que la France, consenti à l'abrogation de ce traité, abrogation contre laquelle elle éleva au contraire, à cette époque, des protestations formelles (1).

Les princes de la Confédération du Rhin se sont également obligés à garantir aux Catholiques le libre exercice de leur religion et l'égalité des droits civils et politiques (2).

(1) Buss, *Histoire des Documents relatifs aux affaires nationales et territoriales de l'Église catholique d'Allemagne*, Schaffhausen, 1851, p. 759 sq.

(1) Klüber, *Démonstration, tirée du droit des gens, de la validité permanente de la paix de Westphalie*, Erlangen, 1841, p. 23.

(2) *Traité de paix de la France avec la Saxe*

Il était par conséquent reconnu par là que les églises subsistantes pouvaient et devaient, non-seulement conserver intacts, mais voir s'étendre les droits que leur reconnaissaient les lois de l'empire, et surtout la paix de Westphalie, comme ils furent en effet étendus dans l'esprit du § 63 du recez de la députation de l'empire de 1803. Non-seulement l'acte de la Confédération germanique ne pouvait modifier cette situation de l'empire au détriment des églises subsistantes (et il ne le fit pas), mais la législation de la Confédération germanique a supposé et reconnu expressément aussi bien que tacitement la validité des prescriptions de la paix de Westphalie, du recez de la députation de l'empire de 1803 et de la Confédération du Rhin, relatives aux droits ecclésiastiques de l'Allemagne.

Les princes de la Confédération du Rhin se sont-ils, en vertu de leur souveraineté, arrogé le droit de modifier de leur chef la situation religieuse de l'empire?

La paix de Presbourg avait expressément déclaré qu'ils n'exerceraient cette souveraineté que de la manière dont l'empereur d'Allemagne et le roi de Prusse exerçaient leur autorité souveraine sur leurs propres États allemands. Or, dans ces États, la paix de Westphalie et le recez de la députation de l'empire de 1803 avaient une valeur légale reconnue.

Par conséquent les droits des princes de la Confédération du Rhin n'etaient en aucune façon augmentés par rapport à leurs sujets et à leurs églises. Avec l'empire avait simplement disparu le *suzerain* (1), et si on dit, dans un sens contraire, « que par l'abolition de l'empire les droits de l'empereur et de l'empire ont passé aux souverains eux-mêmes, » il en résulte nécessairement que les *restrictions à la puissance impériale ont également passé au souverain*. C'est ce que les gouvernements allemands reconnurent au congrès de Vienne; tel est, par exemple, le sens d'une déclaration de l'ambassadeur du Hanovre au congrès, inscrite au procès-verbal du 21 octobre 1814 (1). La Confédération germanique s'est précisément donné pour mission de faire disparaître l'incertitude légale qui existait du temps de la Confédération du Rhin par rapport aux droits de la nation, des États et de leurs sujets.

On a voulu repousser l'appel fait par les Catholiques d'Allemagne à la paix de Westphalie, au recez de la députation de l'empire de 1803, sous prétexte que le Saint-Siége avait protesté contre ces actes publics. Chose singulière! l'Église catholique d'Allemagne, qui a souffert des pertes incommensurables par la paix de Westphalie et par le recez de la députation de l'empire de 1803, ne doit pas même pouvoir invoquer les garanties de cette loi de l'empire pour les droits qu'elle lui a laissés! De pareilles prétentions ne peuvent se soutenir qu'en Allemagne.

L'apostasie du seizième siècle avait amené dans ce pays une situation de fait qui menaçait gravement les droits de l'Église catholique et surtout de l'Église catholique d'Allemagne. Déjà la paix de religion avait prétendu, en 1555, changer cette situation de fait en une situation légale; les négociateurs de la paix de Munster et d'Osnabruck cherchèrent encore davantage à aggraver cette fâcheuse situation. Le Saint-Siége était par conséquent parfaitement en

électorale et Posen, 11 décembre, 1806, et art. 4 des *Actes d'accession à la Confédération du Rhin*.

(1) Le protecteur écrit en date du 11 septembre 1806 au prince primat : « Les princes de la Confédération du Rhin sont des souverains qui n'ont point de *suzerain*. »

(1) *Voir* Kluber, *Actes du Congrès de Vienne*, I, 68.

droit et il avait même l'obligation de se mettre en garde contre les dangers qui menaçaient les droits de l'Église. Après la conclusion de la paix, le nonce du Pape, Fabio Chigi, non-seulement renouvela les protestations antérieures faites isolément, mais il déclara, le 14 et le 26 octobre 1648, nuls et sans valeur tous les articles du traité de paix qui portaient préjudice au Saint-Siége et à l'Église catholique. Sa protestation fut suivie d'une bulle de protestation formelle, *Zelo domus Dei*, du Pape Innocent X, datée de Rome, 26 novembre 1648 (1). Mais le recez principal de l'exécution de la paix de Nurenberg, de 1650, déclara toutes les protestations contre la paix nulles et non avenues. Le Pape avait été en droit de faire ces protestations, parce que les parties contractantes avaient disposé des droits de l'Église catholique en Allemagne sans son consentement et sans celui de l'Église d'Allemagne qu'il représentait.

On ajoute que le Pape avait protesté à propos de droits qui sans aucun doute lui appartenaient, mais dont l'existence était subordonnée au fait de l'unité de l'Église. Or peut-on jamais faire valoir comme source de droits permanents ou comme cause d'abrogation de ces mêmes droits un changement de situation purement de fait, sans le consentement du tiers intéressé?

On a prétendu, pour invalider la protestation du Pape, que la bulle *Zelo domus Dei* avait rejeté la paix de Westphalie dans toute sa teneur; mais cela est inexact; elle ne condamnait que les dispositions isolées qui blessaient les droits de l'Église, tout comme la protestation du cardinal-légat, au congrès de Vienne, en 1814, ne portait que sur les dispositions du congrès qui étaient préjudiciables à l'Église et laissait intactes toutes les autres.

On a encore opposé aux Catholiques que les protestants, comme les Catholiques, ayant renoncé à leurs prétentions pour arriver à la paix, doivent, s'ils invoquent la paix en leur faveur, la laisser aussi valoir contre eux.

A quoi on peut répondre : Sans doute les protestants ont à cette époque renoncé à quelques-unes de leurs prétentions; mais l'empereur et les États catholiques de l'empire abandonnèrent les droits du Saint-Siége et de leur Église aux protestants sans demander le consentement du Pape. Ce que les Catholiques ont sauvé des droits religieux, ils le doivent non à la paix de Westphalie, mais à des titres plus anciens. Par conséquent il est faux aussi de prétendre que les Catholiques d'Allemagne ne peuvent invoquer la paix de Westphalie que sous la condition de renoncer à la protestation du Pape; car les droits des Catholiques d'Allemagne vont bien au delà de la paix de Westphalie et de la protestation du Saint-Siége.

Ainsi s'évanouissent toutes les objections contre la validité permanente de la paix de Westphalie, et les motifs positifs sur lesquels repose cette validité restent inébranlables. C'est donc un fait légal acquis pour les Catholiques, conformément au sens de la paix de Westphalie, que l'égalité parfaite, *æqualitas exacta mutuaque, ita ut quod uni parti justum est alteri quoque sit justum*, et de plus pour l'Église catholique l'existence du droit canonique, par conséquent le droit diocésain, *jus diœcesanum*, et toute la juridiction ecclésiastique, *tota jurisdictio ecclesiastica*. L'égalité des droits des confessions chrétiennes et la jouissance du droit canonique pour l'Église catholique en Allemagne sont placées sous la garan-

(1) Cette protestation fut à plusieurs reprises renouvelée, au moment où la paix de Westphalie et celle de Nimègue furent confirmées, en 1654, 1658, 1679, à toutes les capitulations de l'empire depuis cette époque, et enfin, en 1815, au congrès de Vienne.

tie du droit des gens et du droit politique germanique, et par conséquent ne peuvent être troublées par les gouvernements particuliers des différents États.

Les motifs qui démontrent la validité permanente de la paix de Westphalie en Allemagne parlent en faveur de la validité de la seconde loi de l'empire, importante pour le droit ecclésiastique, c'est-à-dire en faveur du recez de la députation de l'empire de 1803.

Or c'est un fait d'une grande portée, non-seulement parce que ce recez, loin d'affaiblir (1) les droits religieux qu'avait assurés la paix de Westphalie, les confirmait (2), mais encore parce qu'il écartait l'obstacle qu'en vertu de cette paix les souverains auraient pu opposer à l'égalité des diverses confessions chrétiennes; car le § 63 du recez décrétait qu'il était libre au souverain de tolérer des religions se rapprochant de la sienne, et de leur conférer la pleine jouissance des droits civils.

Lors donc que les souverains protestants conquirent, par le recez, par la paix de Presbourg et par la Confédération du Rhin, des territoires catholiques, l'exercice du culte catholique fut, dans tous les États de la Confédération du Rhin, mis au niveau du culte protestant; Catholiques et protestants jouirent des mêmes droits civils et politiques; seulement rien ne devait être changé dans la possession et la jouissance des biens ecclésiastiques telles qu'elles étaient à ce moment (3).

Ces dispositions abolirent le caractère purement protestant des États de la Confédération du Rhin antérieurement protestants, et l'Église catholique eut également ici le droit de revendiquer son organisation canonique et sa juridiction ecclésiastique. Les États de la Confédération devinrent par là *mixtes* au point de vue de la confession. Or cette situation légale n'a pas été le moins du monde altérée par l'abolition de la Confédération du Rhin (1). Mais il faut remarquer que bien des gouvernements n'accomplissent pas complétement les obligations qui ont été confirmées ou nouvellement imposées par le recez de la députation, par exemple, en contestant l'obligation que leur impose le § 35 de doter de nouveaux évêchés, soit entièrement avec des biens de l'État, soit en partie avec des biens ecclésiastiques, en entravant l'épiscopat dans l'accomplissement complet de son autorité religieuse, et en refusant, contrairement aux prescriptions du § 35 du recez, le préciput pour le culte et l'instruction des Catholiques. L'acte de la Confédération germanique n'a que l'art. 16 qui contienne des dispositions sur les affaires religieuses; « La différence des partis religieux chrétiens ne peut motiver aucune différence dans la jouissance des droits civils et politiques dans les pays et territoires de la Confédération germanique. » Par conséquent, au point de vue religieux, la situation légale demeura la même en Allemagne qu'avant l'établissement de la Confédération germanique, et nous avons établi historiquement et par des actes officiels que les lois de l'empire relatives aux droits religieux, que la paix de Westphalie et le recez de la députation de l'empire de 1803 subsis-

(1) L'électorat de Brandebourg s'exprima ainsi lors des négociations du recez de la députation de l'empire de 1803 : « Le maintien de la constitution religieuse et ecclésiastique est déterminé, arrêté par les lois de l'empire, et le recez définitif de la députation a l'obligation d'y pourvoir de son côté. » *Procès-verbaux de la députation extraordinaire de l'empire à Ratisbonne*, t. I, p. 49, 112, 161, 166, 184, 188, 194, 207, 285, et 354, 374, 385, 426, 503, 520.

(2) *Recez de la députat. de l'emp.*, §§ 62, 63.

(3) Art. IV des *Actes d'accession à la Confédération du Rhin.*

(1) Kluber, *Diss. et observ. pour servir à la science de l'hist. de la polit. et du droit*, t. I, p. 1 sq., 46. De Linden, *Égalité des Droits*, d. 33 sq., 73 sq.

tent aujourd'hui encore dans toute leur valeur, d'après le droit politique de l'Allemagne. Ces lois ne sont pas seulement garanties par le droit politique, mais encore par le droit international; car primitivement elles sont des traités du droit international, et n'ont été que subsidiairement admises et proclamées comme lois de l'empire.

Elles se formèrent par l'intervention de puissances étrangères : le traité de paix de Westphalie, par l'intervention des couronnes de France et de Suède ; le recez de la députation de l'empire, par l'intervention de la France et de la Russie. Les deux traités ont pour garants les puissances intervenantes, qui sont autorisées et obligées à intervenir solennellement dans le cas où les États particuliers ne pourraient remédier à la violation de ces traités par les moyens légaux en leur pouvoir.

Quelles conséquences résultent de tout ce qui précède pour la réalisation de ces lois de l'empire, qui sont relativement des traités internationaux? Comme il est généralement et formellement admis que, *en Allemagne, les Églises chrétiennes reconnues ont des droits certains, traditionnels, garantis par les traités comme par les lois politiques*, et qu'en outre *ces Églises ont besoin de la protection de l'État,* il en résulte incontestablement que, dans des États bien organisés, il doit y avoir une *protection légale* pour ces droits de l'Église. Or c'est à la diète de la Confédération germanique qu'est confié ce droit de protection.

Malgré cela la diète s'est, à la majorité des voix, déclarée incompétente dans l'affaire des griefs religieux de Kettenbourg. Mais, comme il n'existe pas d'autre tribunal de l'alliance compétent pour juger et faire cesser les griefs résultant de la violation de l'état légal, comme les tribunaux ordinaires des divers États de la Confédération ne sont pas appelés à décider dans des différends relatifs aux droits fondés sur des dispositions du droit international, il ne reste, en fait de moyen légal de résoudre la difficulté, qu'un arrangement à l'amiable entre les pouvoirs civils et religieux. Que si cette voie est fermée, comme ces griefs religieux ont pour base la violation de traités internationaux, il en résultera la nécessité, en dernière analyse, d'en *appeler aux garants de ces traités*, comme l'a prouvé le député à la diète M. de Linden (1), nécessité que tout bon Allemand demande à la justice des gouvernements et au patriotisme des parties lésées d'éviter à tout prix.

BUSS.

LOLLHARDS. Au commencement du quatorzième siècle il se forma, d'abord à Anvers, puis dans d'autres parties des Pays-Bas, des associations de Béghards destinées à servir les malades, à ensevelir les morts. Les membres de ces associations portaient le nom d'Alexiens (2) et de Cellites; le peuple les appelait souvent Lollards, Lollhards, ou Luller, Loller, Lollbrüder, c'est-à-dire Frères chanteurs (*lullen*, en allemand, chanter pour calmer, pour endormir), à cause des chants funèbres dont ils accompagnaient les cérémonies de l'inhumation. On ne sait pas si ce furent précisément ces associations, transplantées plus tard en Allemagne, qui portèrent d'abord et exclusivement ce nom de Lollhards. Il est certain que dans le premier quart du quatorzième siècle on se servait de ce nom pour désigner des troupes de sectaires qui parcouraient le pays, et qu'on le prit bientôt pour synonyme de fanatiques, d'hérétiques dissimulés, fourbes, et de faux dévots. Les

(1) Dans le remarquable écrit intitulé : *Considerations sur l'indépendance et l'autonomie du pouvoir ecclésiastique*, 1855, p. 144, ad finem.

(2) *Voy.* ALEXIENS.

Lollhards paraissent spécialement se confondre avec les Béghards, les Béguines (1), les Fraticelles (2), et tels durent être les sectaires dont le chanoine Hocsémius, de Liége, dit, dans ses annales de 1309 : *Eodem anno quidam hypocritæ gyrovagi, qui* LOLLARDI SIVE DEUM LAUDANTES *vocabantur, per Hannoniam et Brabantiam quasdam mulieres nobiles deceperunt.*

Les hérétiques gnostiques et manichéens, et leurs descendants les Albigeois et les Vaudois, furent également désignés sous ce nom. On appela ainsi l'hérésiarque Walther, qui fut brûlé en 1322 à Cologne, et d'autres hérétiques manichéens de la pire espèce, qui, au commencement du quatorzième siècle, parurent en Autriche et venaient des Pays-Bas (3). C'est donc une erreur qui a fait considérer ce Walther de Cologne comme le fondateur des Lollhards, ou croire que ce nom ne date que des Wicléfites, parce qu'en effet, en Angleterre, on les appelait généralement ainsi par dérision.

Cf. WICLEF, WICLÉFITES, PERSÉCUTION DES CHRÉTIENS, et GRANDE-BRETAGNE.

SCHRÖDL.

LOMBARD (*situation religieuse du peuple*) *jusqu'au temps de Charlemagne.* Tribu germanique, qui s'était peu à peu avancée vers le Danube, les Lombards prirent possession, vers la fin du cinquième siècle, du pays des Rugiens, qui, en 447, avait été soumis par le roi Odoacre, c'est-à-dire du Rugiland, aujourd'hui la basse Autriche, avec quelques portions peut-être de la Moravie et de la Hongrie. Bientôt après ils tombèrent sous la dépendance des Hérules; mais ils secouèrent le joug en 512, s'établirent sur la rive droite occidentale du Danube, où les avait appelés l'empereur Justinien, y entrèrent en fréquentes collisions avec les Gépides, et finirent par renverser le royaume de ces derniers vers 566-567. En 568 les Lombards, qui déjà avaient combattu, en qualité de troupes auxiliaires, en Italie, à côté des Romains, dans la guerre de Narsès contre les Ostrogoths, dont ils avaient aidé à ruiner l'empire (553), quittèrent les contrées du Danube, sous la conduite de leur roi Alboin, pour fonder un État en Italie (Lombardie).

On sait qu'à dater du quatrième siècle certaines tribus germaniques embrassèrent l'arianisme (1); c'est ainsi que Procope (2) nous apprend que les Lombards étaient déjà Chrétiens à l'époque où ils étaient encore soumis aux Hérules païens, et l'on ne peut douter de la vérité des données postérieures du code des Lombards (manuscrit goth) d'après lequel les Lombards, durant leur séjour dans le Rugiland, par conséquent vers la fin du cinquième siècle, embrassèrent le Christianisme sous le roi Godehoc ou Claffo (3). Il est hors de doute que le Christianisme s'introduisit parmi eux par le roi et la noblesse, et il est probable que depuis Godehoc ou Clafo tous les rois lombards furent Chrétiens. Il paraît certain, par exemple, que les deux filles du roi Wacho épousèrent deux rois franks, et que par conséquent elles étaient baptisées. On sait que le roi Alboin épousa Chlodewinde, petite-fille de Clovis Ier, à laquelle S. Nicétius, évêque de Trèves,

(1) *Voy.* BÉGUINES.

(2) *Voy.* FRATICELLES.

(3) *Voir* Rayn., *Annal.*, ann. 1318, n° 44, et Klein, *Hist. du Christian. en Autriche et en Styrie*, t. II, p. 395.

(1) *Voy.* FRIDIGERN, GOTHS. Sur les Gépides, Jornandes, *de Rebus Get.*, c 25, et Schlosser, *Arch. d'Hist. et de Litter.*, VI, p. II : sur les Rugiens, *Vita S. Severini*, d'Eugippius; Klein, *Hist. de l'Église d'Autriche et de Styrie*, I; l'article BAVIÈRE.

(2) *Bell. Goth.*, II. 14.

(3) Abel, *Historiens de l'Antiquité germanique du huitième siècle*, *Paul Diacre*, Berlin, 1849, p. 241.

adressa une lettre fameuse pour l'exhorter à convertir son mari de l'hérésie arienne à la foi catholique (1).

Malheureusement les Lombards avaient, comme on voit, reçu le Christianisme sous la forme arienne; leur foi n'était qu'un Christianisme apparent, consistant en cérémonies purement extérieures, qui n'excluaient en aucune façon la superstition la plus grossière, l'immoralité et la cruauté du paganisme. Du reste, un grand nombre de Lombards, d'esclaves et de Germains d'autres races qu'ils traînaient à leur suite, au moment où ils se fixèrent en Italie, étaient complétement païens.

Il est donc étonnant qu'Alboin, après les premiers désordres de sa victorieuse invasion en Italie, dont l'Église se ressentit si profondément, se mit à traiter les évêques catholiques avec une véritable bienveillance. Paul, patriarche d'Aquilée, que la crainte des Lombards avait fait d'abord fuir et emporter les trésors de l'Église, put revenir dans son diocèse. Félix, évêque de Trévise, obtint la restitution des biens ecclésiastiques. Enfin, lorsqu'après un siége de trois ans Alboin se fut emparé de Ticinum (Pavie), il fit grâce à toute la population catholique, malgré le serment qu'il avait fait de l'exterminer tout entière. Malheureusement Alboin, qui n'était d'ailleurs pas en état de refréner la cruauté de son peuple et sa haine contre les Catholiques, ne vécut pas longtemps. Après sa mort les Lombards, sous le règne de Kleph († 575) et sous la domination des ducs qui lui succédèrent, suivirent un affreux système d'extermination contre les décurions et les possesseurs romains, et recommencèrent à l'égard de l'Église catholique l'épouvantable drame qui avait été accompli en Afrique par les Vandales ariens (1). Paul Diacre dit d'une manière générale à ce sujet (2) que « les Lombards, étant encore païens (ce n'étaient *en effet que* des païens, quoique la plupart eussent reçu le Baptême), s'emparèrent de presque tous les biens de l'Église; mais que, grâce à l'intervention efficace de la reine (Théodelinde), le roi (Agilulfe) s'attacha solidement à la foi catholique, enrichit l'Église de nombreux *évêchés*, et restitua aux évêques (*catholiques*) qui jusqu'alors avaient été méprisés et opprimés, leur ancienne et honorable position. » Le même historien dit encore (3) : « Les Lombards, après la *mort* de Kleph, demeurèrent dix ans sans roi et furent soumis à des ducs. »

A cette époque beaucoup de Romains distingués furent mis à mort par l'avarice des Lombards, les autres habitants furent accablés d'impôts et obligés de remettre le tiers de leurs récoltes entre les mains des vainqueurs. Ce *fut sous la* domination de ces ducs, la septième année depuis l'invasion d'Alboin, que les églises furent pillées, les prêtres tués, les villes renversées, les habitants, qui avaient pullulé comme la semence dans les champs, exterminés, et la majeure partie de l'Italie conquise, ravagée et soumise par les Lombards.

Les renseignements les plus sûrs et les plus détaillés sur cette époque de terreur et sur les abominations commises par les Lombards, sur leur foi arienne et la persécution dont l'Église catholique fut l'objet, notamment dans la personne des prêtres et des moines, nous ont été conservés par un témoin oculaire, l'illustre Pape Grégoire le Grand, dans ses dialogues et ses lettres (4). Nous en extrayons quelques

(1) Voir *Écrits de S. Nicétius*, traduits par Mandernach, Mayence, 1850.

(1) *Voy.* VANDALES.

(2) IV, 6.

(3) IV, 32.

(4) Voir *Dial.*, I, 4; II, 17; III, 11, 26, 38; IV, 21, 23; *Epp.*, I, 3, 31; II, 29; III, 29; IV 16; V, 16, 20, 21, 40, 41; VI, 60; VII, 26, etc.

détails. On lit dans le dialogue III, 27, qu'un jour les Lombards prirent quarante paysans et leur ordonnèrent de manger de la chair offerte aux idoles, et que les paysans ayant refusé furent tous mis à mort. Plus loin, dans le même dialogue (1), il raconte : « Les Lombards, ayant un jour fait quatre cents prisonniers, offrirent au démon, suivant leur usage, au milieu des danses et des chants, la tête d'un bouc, et leurs prisonniers ayant refusé de les imiter furent immédiatement tous immolés, sans en excepter un seul. »

A ce même endroit Grégoire fait intervenir le diacre Pierre, qui remarque que ce fut sans doute par une providence bien étonnante que les ecclésiastiques lombards ne persécutèrent point la doctrine orthodoxe; mais Grégoire réplique : « Cher Pierre, ils ne l'ont que trop souvent essayé, mais de divins miracles ont fait obstacle à leur cruauté; » et il cite comme exemple un évêque arien lombard qui demanda à l'évêque catholique de Spolète une église pour les ariens, et qui, ayant essuyé un refus, se précipita à la tête d'une troupe de Lombards dans l'église de Saint-Paul, où il fut subitement privé de la vue, à la grande et salutaire frayeur des Lombards de la contrée, qui n'essayèrent plus d'envahir les sanctuaires catholiques.

Au dialogue III, 37, S. Grégoire raconte un fait tout particulier de son ami le prêtre Sanctulus. Un Lombard avait pris un diacre catholique et l'avait destiné à mourir. En vain Sanctulus intervint en sa faveur; tout ce qu'il put obtenir, c'est qu'on remettrait le diacre à sa garde, à condition que, s'il s'échappait, Sanctulus en répondrait sur sa tête. Sanctulus supplia le diacre de s'enfuir pendant la nuit, et fut en effet condamné à mourir par les Lombards; toutefois ils lui firent la grâce de la torture, disant : « Tu es un brave homme; nous ne voulons pas te tourmenter longtemps. » Déjà tous les Lombards des environs s'étaient réunis pour assister à la mort du martyr; Sanctulus s'agenouilla pour recevoir le coup fatal, en invoquant S. Jean-Baptiste. Mais le Lombard qui devait exécuter la sentence ne put brandir son glaive, sa main s'étant trouvée tout à coup paralysée. Les Lombards furent saisis de crainte et d'admiration; ils prièrent Sanctulus de guérir le bras du bourreau. Le saint ne voulut pas prier pour sa guérison avant qu'il eût fait serment qu'il ne tuerait plus de Catholiques; la promesse faite, le Lombard fut guéri. Alors les Lombards s'empressèrent d'apporter au serviteur de Dieu des cadeaux consistant en bétail qu'ils avaient volé; Sanctulus refusa leurs présents, mais leur demanda la délivrance de tous les prisonniers, ce qu'il obtint.

Le roi Autharis, qui fut élu en 585 par les Lombards, après les dix années de la domination des ducs, épousa, au mois de mai 589, la princesse de Bavière Théodelinde, dont Paul Diacre fait l'éloge (1), et demeura un opiniâtre Arien, hostile aux Catholiques, quoique sa femme ne s'épargnât aucune peine pour le convertir à la doctrine catholique. Cependant il paraît que sous le règne de cet Autharis les Lombards se rapprochèrent de l'Église catholique, ce qu'on peut induire d'un décret, de 590, par lequel il défend aux Lombards de faire baptiser leurs enfants dans la foi catholique (2).

Après la mort d'Autharis († 590) les Lombards laissèrent à la reine Théodelinde, qui leur plaisait beaucoup, le soin de choisir un mari et un roi; elle choisit le vaillant Agilulfe, duc de Tu-

(1) III, 28.

(1) III, 16.
(2) Voir *Ep. Greg. M.*, I, 17. Paul Diacre, II, 27; III, 2.

rin. La conversion des Lombards ariens fit alors de rapides progrès, grâce au zèle ardent de Théodelinde. Son intervention, dit Paul Diacre (1), valut de nombreux priviléges à l'Église; ses instantes prières amenèrent le roi Agilulfe à la foi, lui firent restituer à l'Église tous les biens qu'on lui avait enlevés, et replacer avec honneur à leur rang et dans leurs droits les évêques catholiques jusqu'alors dédaignés et opprimés.

Ce récit seul prouve que ce fut Théodelinde qui opéra la conversion d'Agilulfe à la foi catholique, et cette présomption est confirmée par le fait que sa fille Gondeberge et son fils Adelwald, héritier du trône, né en 603, furent baptisés dans la foi catholique. Le baptême du prince eut lieu dans la magnifique église de Saint-Jean, bâtie par Théodelinde à Monza (2). Théodelinde fit part de cet heureux événement au Pape Grégoire le Grand, avec lequel elle était en correspondance suivie, surtout pour les affaires religieuses du royaume, et qui lui-même coopérait activement à la conversion générale des Lombards par ses lettres à la reine et ses circulaires aux évêques catholiques de l'Italie (3).

Grégoire répondit à la lettre de la reine par de gracieuses félicitations, renouvela les remercîments qu'il avait adressés dans des lettres antérieures à Théodelinde et à Agilulfe pour le traité de paix conclu avec le Pape, et leur envoya en cadeau pour le jeune prince héréditaire une particule de la sainte croix, un livre des Évangiles dans un riche étui, et, pour ses sœurs, trois bagues ornées de pierres précieuses. Déjà, auparavant, Grégoire avait envoyé à

(1) IV, 5.
(2) Ibid., IV, 27.
(3) Voir *Ep. Greg. M.*, I, 17; II, 2; IV, 2, 4, 38; IX, 42, 43; XIV, 12.

Théodelinde ses quatre livres de *Dialogues*, « sachant, disait-il, qu'elle était fidèlement dévouée à la foi en Jésus-Christ et active dans les bonnes œuvres (1). »

Une chose seulement eût été à désirer : c'est que Théodelinde et Agilulfe ne se fussent pas laissés entraîner, par un malentendu et par attachement aux quatre premiers conciles œcuméniques, par conséquent par un zèle exagéré pour la foi catholique, dans le parti des évêques schismatiques de leur royaume, qui, dans la discussion des Trois Chapitres (2), s'opposèrent au Saint-Siége. Le Pape Grégoire s'efforça d'éclairer la reine à ce sujet (3), et il réussit ; car, dans les lettres qui furent échangées plus tard entre lui et la reine, on ne remarque plus rien qui rappelle la division née de cette controverse.

Ce ne fut qu'après la mort de Grégoire, lorsque S. Columban (4) vint en Italie (612), où il fut honorablement reçu par Agilulfe, que ces deux époux royaux semblèrent de nouveau prendre à cœur l'affaire des Trois Chapitres, car S. Columban écrivit, entre 612 et 615, au nom d'Agilulfe, au Pape Boniface IV, pour l'engager à renoncer à la condamnation des Trois Chapitres, et à répondre par là aux vœux du roi et de la reine, qui désirent l'exaltation et la consolidation de la foi catholique, tandis que les rois lombards antérieurs foulaient aux pieds les intérêts de la religion véritable (5).

Du reste, d'après ce qui précède, on voit combien Abel (6) a tort de dire que l'affaire des Trois Chapitres était pour Théodelinde un danger qui aurait pu l'entraîner dans l'arianisme, et de re-

(1) Paul Diacre, IV, 5.
(2) *Voy.* Chapitres (les Trois).
(3) *Voir* Grég., *Ep.* IV, 2, 4, 38.
(4) *Voy.* Columban (S.).
(5) Mab., *Annal.*, t. I, l. 11, n. 4.
(6) Paul Diacre, *Historiens des âges primitifs de la Germanie du huitième siècle*, p. 203.

garder la lettre de S. Colomban au Pape Boniface comme une preuve que, dans ses derniers jours, Agilulfe était encore Arien. Abel est également dans l'erreur et en contradiction avec lui-même quand il dit que le roi tint bon en faveur de la foi catholique, et, immédiatement après, qu'en 599 le Pape Grégoire écrivit à Théodelinde pour l'exhorter à obtenir de son mari de ne pas s'éloigner plus longtemps de la communion des Chrétiens; car cette traduction des mots *hortamur ut apud excellentissimum conjugem vestrum ita agatis* QUATENUS CHRISTIANÆ REIPUBLICÆ SOCIETATEM NON REJICIAT, est évidemment erronée et contraire à tout le contexte (1).

Colomban, accueilli avec distinction par Agilulfe, obtint l'autorisation de s'établir où bon lui semblerait dans tout le royaume des Lombards. Il se fixa d'abord près de Milan, et trouva en même temps l'occasion de se prononcer contre l'arianisme, en publiant un écrit contre cette hérésie. Cependant un certain Joconde montra au roi une localité située dans les Apennins, propre à un couvent, nommée Bobbio, et où se trouvaient les ruines d'une ancienne basilique. Colomban ayant approuvé le choix de cet endroit, le roi lui en fit donation, et ainsi naquit le célèbre couvent de Bobbio, qui parvint à une grande prospérité après la mort de Columban († 615), sous l'excellente direction des abbés Attala, Bertolf et Bobolénus, et contribua puissamment à l'extirpation de l'arianisme et du paganisme lombards (2).

Agilulfe mourut au commencement de 616; il eut pour successeur son fils mineur Adelwald, confié à la tutelle et au gouvernement de Théodelinde. Sous Adelwald, au rapport de Paul Diacre (3), les églises furent rétablies et de riches donations furent faites aux sanctuaires.

Telle fut l'influence de Théodelinde jusqu'à sa mort, qui eut lieu entre 622 et 624. Elle avait constamment cherché à civiliser les Lombards par la vertu de la religion, en favorisant le clergé catholique, qui seul alors pouvait répandre quelque culture autour de lui. Après sa mort la haine des Ariens contre l'Église, l'amour du pillage et de l'indépendance soulevèrent une vive réaction contre les Catholiques; Adelwald fut détrôné et mourut vers 628. Néanmoins Théodelinde se survécut encore longtemps dans sa race et dans le respect que lui portaient les Lombards, et la prospérité de leur royaume se rattacha au nom de cette pieuse princesse. A Adelwald succéda le roi Ariowald († 636), beau-frère d'Adelwald. Il était Arien, et, étant encore duc, il avait insulté le moine Blituff, de Bobbio. Cependant il lui avait fait faire des excuses (1). Devenu roi, il ménagea les Catholiques, refusa d'intervenir dans une difficulté de juridiction survenue entre l'évêque de Tortone et Bertulfe, abbé de Bobbio, et renvoya les parties devant un concile ou le Pape (2).

Après sa mort les Lombards prièrent sa femme, la pieuse Gondeberge, fille de Théodelinde, qui n'avait pas été bien traitée par son mari, de choisir celui qu'elle jugerait digne de sa main et du trône. Son choix tomba sur le vaillant duc Rotharis (636-652), qui était Arien, mais que Gondeberge pouvait espérer disposer en faveur des Catholiques. Rotharis ne répondit point à cette attente; car, dit Paul Diacre (3), « au temps de Rotharis il y avait dans presque toutes les villes de son

(1) *Voir* Grég., *Ep.* IX, 43.
(2) Voir *Vita Columb.* et des abbés cités dans Mabill., II, et *Annal.*, I.
(3) IV, 42.

(1) Voir *Vita S. Attalæ*, dans Mabill., *Act.* II, et Bolland., 2 jan.
(2) Voir *Vita S. Bertulfi*, Mabill., *Act.*, II. Boll., 19 aug.
(3) IV, 43.

royaume deux évêques, l'un catholique et l'autre arien ; c'est ce qui se voit encore, ajoute-t-il, à Ticinum (Pavie), où l'évêque arien occupe l'église de Saint-Eusèbe et le baptistère, tandis que l'église catholique est administrée par un autre évêque. Plus tard cependant Anastase, l'évêque arien, embrassa la foi catholique et dirigea seul, à ce titre, l'Église de Pavie. » En outre Rotharis repoussa bientôt sa pieuse femme, qui mourut saintement, en 642, à Pavie, où elle avait fait construire une magnifique église en l'honneur de S. Jean-Baptiste (1).

Rotharis, qui le premier fit rédiger le droit national lombard, laissa le royaume à son fils Rodoald, qui, au bout de quelques mois, fut assassiné.

Avec Rodoald s'éteignit la descendance de Théodelinde ; mais sa mémoire était encore si vivante au milieu des Lombards et des Romains qu'on chercha un roi dans sa famille et qu'on élut son neveu Aripert. Sous Aripert, Catholique fervent, beaucoup d'Ariens se convertirent ; dans un ancien chant en l'honneur des rois Aripert, Bertari et Cunibert, il est dit : *Rex Haribertus, pius et Catholicus, Arianorum abolevit heresem et Christianam fidem fecit crescere* (2). Aripert érigea une église à Pavie en l'honneur du Sauveur, et il y mourut en 661. Il eut pour successeurs ses deux fils, Bertari ou Pertharite et Gondibert. Ils se divisèrent, et cette dissension permit au duc Grimoald († 671) de s'emparer du trône. Grimoald, converti au Catholicisme par le pieux évêque Jean de Bergame, et fortifié dans sa foi par sa femme Théodata, favorisa les Catholiques et leur clergé, bâtit à Milan une belle église dédiée à S. Ambroise et améliora le code lombard. Sous son règne la cause catholique finit par prédominer parmi les Lombards ; les évêques ariens disparurent, et nul Arien ne parvint plus au trône (1). Plusieurs rois, successeurs de Grimoald, tels que Pertharite († 688), Cunibert, cher au peuple et au clergé († 700), Aripert II, Luitprand († 744), et son frère Rachis (qui mourut moine au mont Cassin), se signalèrent par leur zèle pour l'Église catholique. Le grand Luitprand (713-744) surtout mérite d'être cité à cet égard, abstraction faite du plan qu'il avait formé de conquérir l'Italie entière, en y comprenant Rome.

Paul Diacre dit de lui, en terminant son *Histoire des Lombards* : « Ce fut un homme d'une grande sagesse, prudent dans le conseil, craignant Dieu, ami de la paix, puissant dans l'action, doux envers les coupables, chaste et discipliné, vigilant dans la prière, libéral envers les pauvres, peu instruit, il est vrai, cependant digne d'être compté parmi les philosophes, père de son peuple et sage réformateur des lois. » Tout ce qui dans les lois se rapporte aux affaires religieuses et ecclésiastiques témoigne en faveur des sentiments catholiques de Luitprand, et notamment sa sollicitude pour déraciner les restes du paganisme parmi les Lombards. Il fonda plusieurs couvents, construisit plusieurs églises, et érigea dans son palais une chapelle, qu'il fournit du personnel nécessaire pour y faire chanter tous les jours l'office divin. Il ratifia la donation des Alpes cottiennes faite au Pape, et le seconda dans sa lutte contre les empereurs iconoclastes de Byzance. Il obtint, à un haut prix, le corps de S. Augustin, et le fit déposer à Pavie. Il accueillait avec bienveillance, dans cette ville, les pèlerins et les missionnaires se rendant à Rome. En un mot Luitprand ferma dignement la série des bons souverains

(1) IV, 49.

(2) Dœllinger, *Hist. de l'Église chrét.*, t. I, p. II, p. 172.

(1) Paul Diacr., V, 33.

du royaume des Lombards, qui, après lui, marcha rapidement vers sa ruine. On peut lire la chute de ce royaume à l'article Didier.

Cf. *Erchemperti Historia Longobardorum*, dans Pertz, *Scriptores*, III (V); Muratori, *Scriptores*, I, et *Antiquitates*, IV; Manzoni, *Opere, discorso storico;* Léo (Henri), *Hist. d'Italie*, I; Kerz, *Contin. de l'hist. de la Rel. de J.-C.*, de Stolberg, t. VI-XI; Koch-Sternfeld, *le Royaume des Lombards en Italie;* Damberger, *Histoire synchr. de l'Église et du monde au moyen âge*, I et II; les articles Italie et États de l'Église. Schrödl.

LOMBARDO-VÉNITIEN (ROYAUME). *Voyez* Italie.

LOMBARD (Pierre) ET SES PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Pierre Lombard naquit dans les environs de Novare, ville de Lombardie (d'où son surnom), d'une famille pauvre et inconnue. Un bienfaiteur lui donna les moyens de commencer ses études à Bologne; de là il se rendit en France avec des lettres de recommandation adressées à S. Bernard, qui l'envoya à l'école de Reims. La réputation des professeurs de Paris l'attira dans cette ville, qui le captiva tellement que, contrairement à son intention première, il ne la quitta plus. Son savoir lui procura bientôt une chaire de théologie, qu'il occupa pendant plusieurs années avec la plus grande distinction. En 1159, à la demande du frère du roi Philippe, qui était archidiacre de la cathédrale de Paris, il fut nommé évêque de cette ville; il y mourut en 1164. On n'a pas de renseignements sur son épiscopat. Une anecdote que raconte un chroniqueur de Ferrare peut donner une idée de son caractère. Quelques gentilshommes de Novare se rendirent à Paris pour offrir leur hommage à leur illustre compatriote et emmenèrent sa mère avec eux. La pauvre femme leur paraissant trop misérablement vêtue, ils lui firent prendre un costume conforme à la dignité de son fils, quoique la bonne femme résistât, en disant qu'elle connaissait Pierre, à qui une pareille comédie ne plairait pas. Lorsqu'en effet on lui présenta sa mère, il répondit qu'il ne la connaissait pas, qu'il était le fils d'une pauvre femme, et ce ne fut que lorsqu'elle eut repris son costume ordinaire qu'il l'avoua comme sa mère et l'embrassa tendrement.

Pierre Lombard est le rédacteur des fameux Livres des Sentences, *Libri IV Sententiarum*. Au temps de P. Lombard, deux méthodes, hostiles l'une à l'autre, régnaient dans les écoles : la méthode ecclésiastique ou positive, et la méthode spéculative ou dialectique. La première exposait simplement la doctrine religieuse en la tirant des saintes Écritures et de la tradition; la seconde, poussée jusqu'à ses dernières limites par Abélard (1), appliquait le raisonnement aux matières religieuses, opposait les thèses aux antithèses, et cherchait à résoudre logiquement les contradictions apparentes.

Pierre Lombard chercha à concilier les deux méthodes.

A l'exemple de plusieurs savants, qui l'avaient précédé et qui avaient rédigé des collections de sentences des Pères de l'Église et des conciles, tels que Guillaume de Champeaux, Hugues de S. Victor, Robert Pulleyn (2), il voulut réunir « les propositions les plus sûres de la foi contre l'hérésie des opinions purement humaines. Cependant il ne rejeta pas entièrement la dialectique de son ouvrage; car, comme l'avait fait Abélard dans son fameux *Sic et Non*, il exposa formellement les contradictions apparentes de ses autorités et chercha à les résoudre. Il donna dans son Intro-

(1) *Voy.* Abélard.

(2) *Voy.* Guillaume de Champeaux, Hugues de S. Victor, Robert Pulleyn.

duction pour motif de son travail, composé à la demande de son frère, le désir « de montrer la solidité de la foi, de révéler le mystère des questions théologiques, et de rendre intelligibles les sacrements de l'Église. »

Acceptant la grande autorité dont S. Augustin jouissait au moyen âge, P. Lombard suit un plan conforme à la méthode de ce Père, ce qui ressort déjà de ce qu'il divise l'enseignement de la foi en doctrines des *choses* et doctrines des *signes*. Les trois premiers livres et le traité de la Résurrection du quatrième traitent des choses ; le reste du quatrième livre traite des signes (sous lesquels il entend surtout les sacrements) (1).

On reproche au livre de P. Lombard une division superficielle et peu fondée sur la nature des matières, et le mélange de la dogmatique et de la morale, qui se perpétua, à partir de Lombard, à travers tout le moyen âge. L'autorité extraordinaire et presque symbolique dont le Livre des Sentences jouit parmi les scolastiques prouve évidemment que, si P. Lombard ne fut pas un génie original, il répondit parfaitement à un besoin réel et général de son temps.

Le calme et la modération de ses théories théologiques, la richesse des matériaux amassés par lui, et le tact avec lequel il laissa de côté une foule de questions subtiles et stériles, donnèrent à son livre une telle autorité qu'il fut pris, dans presque toutes les écoles du moyen âge, comme texte et base de l'enseignement.

Cependant, du vivant même de P. Lombard, son livre souleva de l'opposition. Un de ses disciples les plus distingués, Jean de Cornouailles, chercha, pendant douze ans de suite, à faire condamner son maître comme coupable de l'hérésie du *nihilisme*. Il obtint enfin du Pape Alexandre III, en 1170, c'est-à-dire à la fin de son pontificat, un rescrit qui défendit à tous les professeurs d'enseigner la proposition que *Jésus-Christ considéré comme homme n'est rien*. Peu de temps après, Gauthier de Mauritanie, alors prieur de l'abbaye des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris, qui avait été un des principaux adversaires d'Abélard, renouvela contre P. Lombard la même attaque dans son livre *Contra quatuor Galliæ labyrinthos*, par lesquels il entendait Abélard, Pierre de Poitiers, Gilbert de la Porrée et P. Lombard. Gauthier reprochait aussi à ces quatre théologiens, qu'injustement il mettait sur la même ligne, d'ébranler toutes les vérités religieuses par la manière dont ils appliquaient la dialectique, en multipliant les thèses, les antithèses et les questions. Enfin l'abbé Joachim de Calabre (1), mystique célèbre de cette époque, s'éleva aussi contre P. Lombard. Il prétendit, dans un écrit qu'il soumit à un concile de Latran, de 1179, que Pierre admettait une quaternité en Dieu, *quaternitas*, ayant enseigné que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient une chose suprême, *summa quædam res*, qui n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède pas. Le concile n'admit pas l'accusation. Dans un concile postérieur, tenu à Saint-Jean-de-Latran, sous Innocent III, en 1215, la doctrine de P. Lombard fut approuvée et l'écrit du dénonciateur condamné.

Quoique toutes ces attaques n'eussent fait que grandir l'autorité de Lom-

(1) Voir une analyse de l'ouvrage entier dans l'*Hist. litt. de la France*, XII, 509-601. Cramer, dans sa continuation de l'*Hist. univ. de Bossuet*, VI, 591-782. Flügge, *Essai d'une histoire des Sciences théologiq.*, III, 443-465. Schrœckh, *Hist. de l'Église*, XXVIII, 489-518. Ritter, *Hist. de la Philosophie*, VII, 480-499. Kuhn, *Dogmatique*, I, 1, 260 sq.

(1) *Voy.* JOACHIM DE CALABRE.

bard, les professeurs de théologie de Paris convinrent, en 1300, de ne pas enseigner seize propositions tirées du Livre des Sentences, et plusieurs écoles théologiques s'empressèrent d'admettre la mesure de la faculté de Paris. Les théologiens postérieurs reprochèrent encore à P. Lombard de n'avoir pas donné place dans son livre à certaines questions importantes, telles que celles de l'Écriture sainte, de l'Église, de la primauté, des conciles, et d'avoir manqué en général de critique. Mais ces deux défauts sont communs à son siècle et à tout le moyen âge ; les plus grands scolastiques, par exemple S. Thomas d'Aquin, sont de très-médiocres critiques, et le dogme de l'Écriture sainte, celui de la primauté, etc., etc., ne devinrent un objet de recherches approfondies qu'à la suite des attaques des réformateurs du seizième siècle (1).

Nous avons encore à citer ici une discussion littéraire qui s'est élevée sur le véritable nom de l'auteur du Livre des Sentences. Le Dr Eck avait trouvé, dans l'abbaye de Mölk, un manuscrit intitulé : *Summa magistri Bandini*, qui avait une ressemblance extraordinaire avec le Livre des Sentences de P. Lombard, et qui fut imprimé en 1519 par les soins de Chélidonius, abbé des Écossais de Vienne. Cramer, qui a inséré dans son histoire un extrait de la Somme de Bandinus et qui a comparé les deux ouvrages, ne résout pas la difficulté. Cependant il résulte d'un manuscrit trouvé par le célèbre Bernhard Pez, portant en titre : *Abbreviatio magistri Bandini de libro Sacramentorum magistri Petri, Parisiensis episcopi, fideliter acta*, et que ce savant a inséré dans le premier volume de son *Thesaurus Anecdotorum novissimus*, que le travail de Bandinus, théologien complétement inconnu d'ailleurs, n'est qu'un extrait des Sentences de Lombard. Certainement, dit à ce sujet Néander (1), Pierre Lombard n'était pas homme à avoir besoin d'un pareil travail préparatoire.

P. Lombard est en outre l'auteur de *Commentaires sur les Psaumes et le Cantique des cantiques*, ainsi que sur les *Épîtres de S. Paul*, lesquels furent imprimés, en 1537 et 1541, à Paris. Ces ouvrages d'exégèse n'ont pas une vraie valeur scientifique, car ce sont presque exclusivement des extraits des écrits des SS. Pères et des théologiens du moyen âge. Quant à son *Commentaire sur les Épîtres de S. Paul*, dans lequel P. Lombard s'attache surtout à S. Ambroise, S. Jérôme et S. Augustin, les savants Bénédictins font remarquer, dans *l'Histoire littéraire de la France*, qu'il est clair, méthodique, et qu'il renferme, outre les pensées des Pères, de très-bonnes vues, propres à l'auteur. — En ce qui concerne les œuvres non imprimées de P. Lombard : *Gloses sur le livre de Job; Sermons des dimanches et jours de fête; Lettres; Méthode de Théologie pratique*, et *Défense contre les attaques de Jean de Cornouailles*, on peut consulter l'ouvrage des Bénédictins, p. 603. Nous renvoyons aussi à Grässe, *Essai d'une Histoire littéraire des peuples les plus célèbres du moyen âge*, pour ce qui regarde les auteurs antérieurs, relatifs à P. Lombard, dont nous n'avons pas encore parlé.

Les *commentateurs* du Livre des Sentences sont innombrables; nous ferons mention des plus importants, en laissant de côté ceux qui ont des articles spéciaux dans notre Dictionnaire, tels que les grands scolastiques Alexandre de Hales, S. Thomas d'Aquin, etc. Ces commentateurs sont :

(1) *Voir*, sur les diverses éditions du *Livre des Sentences*, *Hist. litt.*, l. c., 607-617.

(1) *Hist. de l'Église*, VI, 795.

1. PIERRE DE POITIERS (qu'il ne faut pas confondre avec un contemporain de son nom, plus ancien que lui, poëte de l'ordre de Cluny), un des disciples les plus remaquables de P. Lombard, qui lui succéda comme professeur, chancelier de l'Église et de l'université de Paris, et mourut en 1206. Dans son commentaire il s'attache fidèlement aux leçons de son maître, qu'il cherche à expliquer et à confirmer. On peut voir un extrait de cet ouvrage dans Cramer, l. c., VI, 754 sq. Pierre de Poitiers composa aussi une *Genealogia* et une *Chronologia sanctorum Patrum ab Adamo ad Christum*, et quelques autres ouvrages d'exégèse, de théologie et de philosophie, de peu de valeur (1).

2. PIERRE AURÉOLUS, né à Verméria, entra de bonne heure dans l'ordre des Franciscains, fut, de 1816 à 1321, professeur à l'université de Paris, puis devint archevêque d'Aix. Il y mourut en 1345. Son éloquence lui avait fait donner le surnom de *Doctor facundus*. Il laissa, outre des *Quodlibeta varia*, un *Tractatus de Immaculata Virgine* (2).

3. JEAN BASSOLIS, disciple de Duns Scot, et probablement né en Écosse, enseigna, dans la première moitié du quatorzième siècle, la philosophie à Reims et à Malines, avec un tel succès qu'il fut surnommé *Doctor ornatissimus*.

4. PIERRE D'AQUILÉE, de l'ordre des Franciscains, évêque de Saint-Angélo, dans le royaume de Naples, et de Trivento, en 1338, composa un *Scotellus*, dans lequel il réunit les enseignements de Scot, et un *Compendium super Magistrum Sententiarum*, ainsi qu'un ouvrage dépendant du précédent, intitulé : *Quæstiones in IV libr. Sent., juxta Scoti doctrinam.*

5. JEAN BACON ou BACON THORPE, ainsi surnommé du nom de son village natal, situé près de Norfolk, entra de bonne heure dans l'ordre des Carmes, fut élu à Londres, en 1329, provincial de son ordre, et mourut, en 1346, avec le surnom de *Doctor resolutus*. Outre son Commentaire sur P. Lombard, il publia un *Compendium Legis Christi* et des *quodlibeta*, qui ont été souvent réimprimés.

6. GÉRARD ODONIS, de Rodez, devint, en 1329, général des Minimes, et mourut, en 1349, administrateur de l'église de Catane, en Sicile. Il avait reçu le surnom de *Doctor moralis*.

7. JEAN CANON, Minorite et élève de Duns Scot, devint, en 1329, docteur en théologie à Paris, et mourut professeur de théologie à Oxford.

8. PIERRE PALUDANUS, Bourguignon, Dominicain et Thomiste, était depuis 1314 professeur de théologie à Paris, devint, en 1330, patriarche de Jerusalem, et le resta jusqu'en 1342. Il publia un *Directorium Terræ Sanctæ*, un *Tractatus de causa immediata ecclesiasticæ potestatis*, et une *Determinatio facult. Paris. de visione beatifica contra Joh. XXII.*

9. ADAM GODDAM, de Norwich, habituellement appelé *Anglicus*, Minorite, élève d'Occam et professeur de théologie à Oxford vers le milieu du quatorzième siècle.

10. ROBERT HOLCOT, de Northampton, Dominicain, mort en 1349, professeur de théologie à Oxford, laissa plusieurs ouvrages de théologie morale.

11. THOMAS DE ARGENTINA, né à Strasbourg, professeur de théologie à Paris, mort en 1357 général de l'ordre des Augustins (1).

(1) *Voir* Schrœckh, XXVIII, 540. Flügge, l. c., III, 484.

(2) Cf. Oudinus, *de Script. sacr.*, III, 850 sq.

(1) *Voir* Tiedemann, *Esprit de la Philosophie spéculative*, V, 235.

12. GRÉGOIRE DE RIMINI, successeur du précédent, auquel il ne survécut qu'un an, fit, outre des *Commentaires* sur P. Lombard, des *Commentaires* sur les Épîtres de S. Paul et de S. Jacques.

13. ALPHONSE VARGAS, Augustin, d'abord professeur de théologie à Paris, finit par être archevêque de Séville, où il mourut en 1359.

14. JACQUES DE TÉRAMO ou D'ANCHÉRANO, où il naquit en 1349, devint en 1384 archidiacre d'Aversa, puis évêque de divers diocèses, finalement de Spolète, où il mourut en 1417. Il est surtout renommé à cause de sa *Consolatio peccatorum, s. Liber Belial, processus Luciferi contra Jesum, judice Salomone*, dans lequel le prophète Jérémie est l'avocat du diable et Aristote celui du Christ (1).

15. JEAN CAPRÉOLUS, Dominicain français, professeur de théologie à Paris, puis recteur de son ordre à Toulouse, mourut en 1444 dans la maison professe à Rodez, où il s'était retiré depuis 1426.

16. DENIS DE RYKEL OU DE LEEWIS, entra, à l'âge de vingt et un ans, dans le couvent des Chartreux de Ruremonde, et y mourut en 1471. Il porte ordinairement le surnom de *Doctor extaticus* et fut un écrivain ascétique et moral extraordinairement fécond.

17. HENRI GORKUM ou de Gorchheim (petite ville de Hollande ou de Bavière) vécut au milieu du quinzième siècle, fut en 1460 vice-chancelier de l'université de Cologne, et eut une grande réputation parmi les scolastiques.

18. PIERRE AQUILANUS, Minorite, théologien considéré, qui fut, de 1337 à 1344, inquisiteur à Florence, porta le surnom de *Doctor sufficiens* ou *Scotellus*, à cause de son attachement aux doctrines de Duns Scot.

(1) *Voir* Grässe, l. c., II, 1, 319.

19. GABRIEL BIEL, de Spire, né à Tubingue ou à Constance (1). Il fut d'abord prédicateur de l'église de Saint-Martin, à Mayence, puis prévôt de la collégiale d'Urach. Eberhard, comte, puis duc de Wurtemberg, se servit de Biel pour fonder l'université de Tubingue (1477); l'année suivante il accompagna ce prince à Rome. Il enseigna, à dater de 1484, la théologie à Tubingue, et entra plus tard dans la congrégation des Frères de la Vie commune (2), dans laquelle il mourut en 1495. On considère ordinairement Gabriel Biel comme l'auteur qui clôt le troisième et dernier âge de la scolastique. Il était nominaliste, et composa un *Epitome scripti Guilelmi de Occamo, et collectorium super IV libr. Sent.* Il était, en outre, éloquent prédicateur. Ses sermons furent imprimés en deux parties : *Sermones Gabrielis de tempore*, publié par Wendelin Steinbach, professeur de théologie à Tubingue (1500), et *Sermones Gabrielis de festivitate gloriosæ Virginis Mariæ*. Ces sermons traitent surtout de sujets de morale (3). Les jugements hardis et souvent contraires aux opinions communes que Gabriel Biel émit sur diverses questions de droit ecclésiastique, dans sa *Lectura super canone Missæ in alma universitate Tubingensi ordinarie lecta*, et dans sa *Sacri canonis Missæ literalis et mystica expositio* (cf. son *Defensorium contra æmulos suos de obedientia Sedis apostolicæ*), lui ont valu l'honneur équivoque d'être adopté par les protestants parmi leurs *Testes veritatis*. Wernsdorf et Jérôme Wigand recueillirent toutes les opinions de Biel contraires aux décisions du concile de Trente dans un écrit d'un style violent, qui fut imprimé en 1719 à Wittenberg

(1) *Voy.* BIEL.

(2) *Voy.* CLERCS ET FRÈRES DE LA VIE COMMUNE.

(3) Schrœckh, l. c., p. XXXIII, 533 sq.

sous le titre : *De Gabr. Biel celeberrimo Papista antipapista.*

20. JEAN ZACHARIÆ, Ermite augustin, professeur de théologie, de 1400 à 1428, dans sa ville natale d'Erfurt, surnommé *Hussomastix*, à cause de la violence qu'il manifesta contre Hus au concile de Constance.

21. PAUL CORTÉSIUS, né en 1465 à Rome, où son père était secrétaire du Pape, mourut protonotaire apostolique en 1510, dans son castel de Cortésiano, en Toscane. Il est connu sous le nom de Cicéron des scolastiques. Il fut l'auteur des *Disputationes in IV libr. Sentent.*, qui parurent en 1540, à Bâle, sous le titre : *P. Cortesius in Sententias, qui in hoc opere eloquentiam cum theologia conjunxit; boni igitur ac studiosi gaudento et emunto.* Cependant cet ouvrage n'a de commun avec celui de P. Lombard que la division et l'ordre des matières. Au lieu de suivre Lombard il se moque de lui en beaucoup d'endroits. En général ce théologien appartient à une école toute différente de celle des scolastiques que nous avons cités jusqu'à présent. On trouve un extrait de son livre dans Schröckh, l. c., 34, 219 sq. En outre il est l'auteur d'un *Dialogus de hominibus doctis* et *de Sacrarum Litterarum omniumque disciplinarum scientia.*

22. CONRAD SUMMENHART, de Calw, en Souabe, né en 1465, fut professeur de théologie à Tubingue, où il mourut de la peste en 1511, laissant un grand nombre d'ouvrages théologiques (1).

La scolastique continua à fleurir en Espagne lorsque dans d'autres pays, à la suite du protestantisme, les sciences théologiques avaient pris en général une direction nouvelle. Durant tout le seizième siècle et au commencement du dix-septième, il y eut en Espagne une foule de théologiens qui marchèrent sur les traces de Pierre Lombard et commentèrent son Livre des Sentences. Nous distinguons :

23. DOMINIQUE SOTO, un des théologiens les plus solides de son temps, né de parents pauvres, à Ségovie, en 1494, étudia d'abord la philosophie à Alcala, puis accompagna à Paris un de ses condisciples fort riche et y obtint le grade de maître-ès-arts. A son retour il enseigna la philosophie à Alcala, entra en 1524 dans l'ordre des Dominicains, et obtint une chaire à l'université de Salamanque, où il publia des *Commentaires sur la Philosophie d'Aristote.* En 1545 Charles-Quint l'envoya, avec le titre de son premier théologien, au concile de Trente, où il fut chargé de l'examen des questions dogmatiques les plus difficiles, et entra souvent en de doctes collisions avec le fameux Catharinus (1). Plus tard Charles-Quint le prit pour confesseur et voulut le nommer *évêque* de Ségovie. Ce prince, qui avait mis toute sa confiance en Soto, le rendit arbitre de l'affaire de Las Casas (2) et de Sépulvéda au sujet des malheureux Indiens. En 1550 il se retira de la cour à Salamanque, où il mourut dix ans plus tard. Son *Commentaire* sur les Sentences de P. Lombard a une grande valeur scientifique. Il composa en outre un *Commentaire* sur l'Épître aux Romains, dans lequel il eut surtout en vue de réfuter les explications de Caïetan (3); une *Dissertation sur la Nature et la Grâce*, dans laquelle il défendit la doctrine du concile de Trente sur le péché originel, la liberté et la justification, et un traité *de Justitia et Jure* (4).

24. ANTOINE DE CORDOUE, Minorite, devint provincial de son ordre. Il jouit

(1) *Voir* Grässe, l. c., II, 1, 395.

(1) *Voy.* CATHARINUS.
(2) *Voy.* CASAS (Las).
(3) *Voy.* CAÏETAN.
(4) Cf. *Nicolai Antonii Biblioth. Hispana.* I, 255 sq. *Biographie univ.*, t. XLIII, 143 sq.

de son temps d'une telle autorité qu'il passait pour une sorte d'oracle qu'on venait consulter de tous les côtés. Il composa : *Quæstionarium theologicum, sive Silva casuum conscientiæ; — Expositio regulæ Fratrum minorum; — Annotationes in Dominicum Sotum de ratione tegendi et detegendi secretum* (1).

25. **Barthélemy de Ledesma**, Dominicain, qui occupa la première chaire de l'académie de Mexico et fut nommé évêque de Guaxaca.

26. **Didace de Léon**, Carme, assista au concile de Trente en qualité d'évêque de Coïmbre, y prononça plusieurs discours, et mourut en 1589, avec la réputation d'un grand savoir.

27. **Guillaume Estius**, le dernier des commentateurs importants de P. Lombard, et un des plus remarquables théologiens de son temps, naquit en 1652 à Gorkum, en Hollande; il étudia à Utrecht, puis à Louvain, où il prit le grade de docteur en théologie en 1580. Il fut bientôt après appelé à une chaire de théologie à Douai et la remplit avec une grande distinction. Il devint supérieur du séminaire de cette ville, prévôt de l'église de Saint-Pierre, chancelier de l'université, et mourut en 1613, à l'âge de soixante-douze ans. Il s'était d'abord occupé d'une édition des œuvres de S. Augustin; puis il avait rédigé son *Historia Martyrum Gorcumensium*, c'est-à-dire l'histoire des dix-neuf prêtres et religieux qui, en 1552, avaient été mis à mort par suite de leur attachement à l'Église catholique, lors de l'introduction du calvinisme à Gorkum. Ses *Commentaria in IV libr. Sent. Petri Lomb., doct.*, Paris, 2 vol. in-fol., souvent réimprimés, sont encore en haute estime parmi les théologiens modernes. Ils sont en général un des meilleurs ouvrages que la théologie spéculative ait produits depuis la réforme. Les preuves tirées de la Bible et des Pères y sont traitées avec grand soin, et la partie dialectique et spéculative en est simple et claire. Malheureusement il y a peu d'ordre et de suite dans les matieres. Ses *Comment. sur les Épîtres de S. Paul*, en 2 vol. in-fol., ne sont pas moins célèbres. Il fut surpris par la mort en composant un *Commentaire sur les Épîtres catholiques*; il en était au cinquième chapitre de la première épître de S. Jean. On apprécie moins ses *Annotationes in principua et difficiliora Scripturæ loca*, où cependant on retrouve la clarté et la solidité ordinaires de ses ouvrages. Enfin, nous citerons encore : *Orationes theologicæ XIX*.

(1) Cf. Antonius, l. c., I, 88.

Cf. *Biograph. univ.*, t. XIII, 400; Du Pin, *Nouv. Bibl. des Auteurs ecclésiastiques*, t. XVI, 45 suiv.

Brischar.

LONDRES (ÉVÊCHÉ DE). *Voyez* Anglo-Saxons, Grande-Bretagne, Haute-Église.

LONGÉVITÉ DE L'HOMME DANS LE MONDE PRIMITIF. L'Écriture sainte ne nous donne aucune indication précise sur la taille des hommes avant le déluge. Les savants n'en sont que plus fertiles en conjectures; ils avancent les hypothèses les plus singulières : l'un d'eux attribue, par exemple, à Adam 24,000 pieds de haut. En effet, tant qu'on considérera comme des ossements humains les vertèbres et les fémurs d'éléphants et d'autres animaux énormes du monde primitif, il n'y aura rien à dire contre les calculs les plus extravagants.

Quant à la durée de la vie des hommes antédiluviens, l'Écriture sainte ne nous laisse aucune incertitude. D'après la Genèse, Adam vécut 930 ans; Seth, 912; Énos, 905; Cainan, 910; Mathusala, 969; Lamech, 777; Noé, 950. Quelque explicites que soient ces don-

nées sur la durée de la vie humaine dans le premier âge du monde, durée qui s'en alla en diminuant rapidement après le déluge, puisque Abraham n'atteignit plus que l'âge de 175 ans, ces données ont paru invraisemblables à un grand nombre de savants, qui ont cherché à les expliquer en disant que ces chiffres ne représentent pas des années solaires, mais des périodes lunaires, et qu'ainsi, par exemple, les 930 années d'Adam ne sont que 930 mois.

Il est hors de doute que les anciens Égyptiens nommaient année ce que nous comprenons sous la dénomination de mois. Proclus, dans *le Timée*, dit : Αἰγύπτιοι τὸν μῆνα ἐνιαυτὸν ἐκάλουν (1) ; mais on ne trouve pas la moindre trace de cette manière de calculer chez les anciens Hébreux, et les données précitées mèneraient aux plus grandes absurdités (2).

1. La sainte Écriture, en effet, en parlant des patriarches, indique dans quelle année ils engendrèrent des fils ; ainsi, par exemple, Moïse dit dans la Genèse, 5, 9, qu'Énos, à l'âge de 90 ans, engendra Caïnan, et, d'après la Genèse, 5, 21, Hénoch engendra Mathusala à l'âge de 65 ans. Or, si ces années devaient n'être que des mois, Énos aurait eu 7 ans 1/5 et Hénoch 5 ans 1/5 au moment où ils devinrent pères.

2. D'après la tradition et la croyance de tous les peuples, la vie des patriarches fut beaucoup plus longue que celle des générations suivantes. Dans l'hypothèse dont nous venons de parler, ce ne serait plus le cas, et ce serait très-souvent le contraire.

3. Jacob dit à Pharaon (3) : « Il y a 130 ans que je suis voyageur, et ce petit nombre d'années, qui n'est pas venu jusqu'à égaler celui des années de mes pères, a été traversé de beaucoup de maux. » Cette plainte de Jacob, qui devait connaître exactement l'âge de ses pères, serait absurde dans l'hypothèse, etc.

Nous trouvons chez les Chaldéens, les Babyloniens, les Étrusques et les Romains, encore une autre manière de calculer les années très-usitée, suivant laquelle l'année avait 10 mois, ainsi 273 jours, 5 heures et 11 minutes (1). Mais le premier livre de Moïse ne paraît pas parler d'années lunaires, puisque partout ailleurs la Bible compte par années solaires, et du reste, en admettant des années de 10 mois, ces grands chiffres, qu'on trouve si incroyables, n'en seraient guère diminués, et Adam aurait encore, au lieu de 930 ans, 695 ans 43/73.

Il n'y a, par conséquent, aucun motif d'admettre d'autres années que des années solaires. L'objection fondée sur ce qu'il est incroyable que les patriarches aient vécu si longtemps sans être mariés, ou qu'ils aient vécu dans la continence tout en étant mariés, jusqu'au moment où l'Écriture dit qu'ils engendrèrent, comme elle rapporte, par exemple que Seth avait 105 ans lorsqu'il engendra Énos, a été réfutée doublement par S. Augustin (2). « D'abord, dit-il, la puberté arrivait plus tard, par cela même que la vie était plus longue ; puis on n'est pas du tout obligé d'admettre que les enfants que nomme Moïse fussent précisément les premiers-nés. »

Les Pères de l'Église et les exégètes savent aussi donner des raisons acceptables de cette longue durée de la vie ; Pérérius, par exemple, en donne six raisons. Les circonstances climatériques, dit-on, l'origine encore toute fraîche de la race humaine, la nature non

(1) Cf. Varron, dans *Lactant.*, l. II, c. 13.
(2) Cf. S. Augustin, l. 15, *de Civit. Dei*, c. 12, et Alex. Natal., *Hist. ecclés.*, t. I.
(3) *Genèse*, 47, 9.

(1) Cf. Schubert, *Manuel d'Astron.*, p. 205-213.
(2) L. 15, *de Civit. Dei*, c. 15.

encore affaiblie par des goûts artificiels, par des maladies et d'autres influences extérieures de tout genre, rendaient cette longue durée possible, et la tradition des connaissances et des industries indispensables au genre humain, la propagation plus rapide de la race, la conservation certaine des traditions orales de l'origine du monde, de la promesse du Messie, jusqu'à Moïse, rendaient cette longévité nécessaire. Mais la raison la plus profonde, c'est que telle était la volonté divine.

Cf. Matzl, *Hist. primitive;* Gatterer, *Manuel de l'Hist. univers.*, t. I, p. 155.

FRITZ.

LONGIN. *Voyez* DLUGOSSUS.

LOPE DE VÉGA. L'art dramatique naquit en Espagne, comme la musique, la peinture et la sculpture, de la religion même et des besoins du culte, et il s'y éleva à une hauteur qu'il n'atteignit dans nul autre pays catholique.

Les représentations dramatiques se mêlèrent de bonne heure, en Espagne, aux cérémonies du culte; mais le plus souvent elles furent défigurées par des éléments si mondains et si inconvenants qu'Alphonse X fut obligé d'intervenir par des dispositions législatives et d'ordonner au clergé de ne tolérer que des pièces dont les sujets fussent sacrés, comme la Nativité, l'Épiphanie, la Passion et la Résurrection du Christ, et sans aucun mélange profane. Tandis que dans d'autres pays le théâtre devenait mondain, profane et antichrétien, et devait par là même être nécessairement réprouvé par l'Église, il se maintint à une certaine hauteur morale en Espagne, même lorsqu'il se sépara de l'Église, pénétra dans les salons et se sécularisa. Il dut aux premiers génies de la nation une masse innombrables de pièces qui, malgré le mélange d'éléments tout mondains, eurent toujours pour sujet des faits de la religion, des traits de l'histoire sainte et de la vie des saints, et formèrent la littérature des pièces sacrées appelées *autos sacramentales*, représentées à l'occasion de la solennité de la Fête-Dieu. Le premier auteur espagnol qui introduisit le drame dans le monde et composa plusieurs pièces sur Noël et la Passion fut le célèbre *Juan de la Encina*, prêtre, musicien et poëte, né en 1468 à Salamanque.

Lope de Véga, un des génies dramatiques les plus originaux qui aient jamais paru, entoura le théâtre sacré d'une immortelle auréole de gloire.

Né à Madrid en 1562, il reçut une éducation très-littéraire, quoique ses parents ne fussent pas riches. Après leur mort prématurée il fut soutenu par l'évêque Jérôme Manrique, étudia la philosophie à Alcala, revint à Madrid, entra en qualité de secrétaire au service du duc d'Albe, et se maria. A la suite d'un duel il fut obligé de quitter Madrid pendant quelques années; il y revint plus tard et prit du service sur la flotte de l'invincible Armada. A son retour de cette expédition manquée il reprit ses fonctions auprès du duc d'Albe, perdit sa femme et entra dans les ordres. Occupé, dès son enfance, d'études poétiques, il avait acquis de la renommée, avant d'entrer dans l'état ecclésiastique, par des poésies de toute espèce : d'abord par son *Arcadie*, œuvre mêlée de vers et de prose, puis par des romances, des églogues héroïques, dans lesquelles ses bergers parlaient la langue d'Amadis, se livraient à des dissertations savantes sur la théologie, la grammaire, la rhétorique, la poésie, la musique, l'arithmétique et la géométrie; enfin, et surtout, par les poëmes et les pièces de théâtre qu'il avait composés en l'honneur de S. Isidore, au moment de sa canonisation, en 1598.

Devenu prêtre, il continua à s'occu-

per de poésie, et le nombre de ses œuvres tint du prodige. Il s'exerça dans tous les genres et obtint du succès en tous. Mais ce qui transporta d'enthousiasme le peuple espagnol, ce fut la représentation des drames religieux et profanes de cet auteur. Sa popularité devint si grande que la foule se pressait dans les rues pour le voir dès qu'il passait; les enfants le suivaient en l'acclamant; les grands se disputaient l'honneur de le recevoir, et l'Église elle-même récompensa, par ses dignités, le zèle religieux et catholique qui respirait dans ses œuvres. Il fut nommé *capellan mayor*, familier de l'Inquisition; le Pape Urbain VIII, auquel il avait dédié un poëme sur Marie Stuart, le nomma docteur en théologie, fiscal de la chambre apostolique et chevalier de Malte. Lope continua sans interruption, jusqu'en 1635, à publier des poésies et des pièces de théâtre; il s'arrêta quelques mois avant sa fin, ne s'occupa plus que de pensées et de pratiques religieuses, et mourut le 26 août de la même année. Quoique ses pièces de théâtre lui eussent rapporté beaucoup d'argent, il laissa peu de fortune, les pauvres ayant toujours trouvé sa caisse ouverte et à leur disposition. Ses funérailles furent princières; elles durèrent trois jours; trois évêques y officièrent. On évalue à 1,800 les pièces de théâtre de Lope, et à 400 ses *autos sacramentales*, sans compter une foule de poëmes sacrés et profanes. Sans doute cette prodigieuse fécondité nuisit à la perfection de ses œuvres; cependant la moindre de ses productions respire une incomparable verve poétique, et le véritable esprit espagnol, noble, brave et religieux. Son inépuisable imagination, sa prodigieuse facilité, la vie qui anime tous ses personnages, l'intérêt qui s'attache à toutes les situations, élevèrent le théâtre espagnol à une hauteur que ses successeurs eurent peine à maintenir en suivant ses traces. Celui de tous qui se rapprocha le plus de Lope, et qui fit parvenir les drames sacrés à la perfection de leur forme, par la délicatesse du plan, l'habileté du développement, la beauté du style, la noblesse, la richesse et la grandeur des pensées, fut *Pierre Calderon de la Barca* (1), né en 1600, mort en 1687, prêtre depuis l'âge de 52 ans.

Deux siècles avant Lope de Véga, *Lopez de Ayala* s'était fait remarquer par ses œuvres en vers et en prose. Né d'une famille noble de Castille, en 1322, il mourut à Calahorra en 1407, après avoir été en grande considération sous quatre rois. Son principal poëme fut le *Livre du palais*; c'est un miroir des mœurs du temps qui dépeint, d'une manière vivante, les vices de l'Église et de l'État, et développe les règles d'un gouvernement équitable et chrétien. Ses poëmes sont moins considérables, et ses cantiques, surtout ceux qui sont en l'honneur de la Ste Vierge, sont pleins de sentiments. Il écrivit, en outre, une précieuse chronique de Pierre le Cruel, d'Henri II, de Jean Ier et d'Henri III.

Cf. Louis Clarus, *Tableau de la Littérature espagnole au moyen âge*, Mayence, 1846, t. II, p. 290; Schack, *Théâtre espagnol*, 2 t.; Schélgel, *Leçons sur l'Art dramatique*; Bouterweck, *Hist. de la Poésie et de l'Éloquence depuis la fin du treizième siècle*, t. III; *Chefs-d'œuvre des théâtres étrangers*, de Ladvocat.

SCHRÖDL.

LORCH. *Voyez* PASSAU.

LORETTE (NOTRE-DAME DE). La maison ou plutôt la chambre de la maison dans laquelle la très-sainte Vierge conçut le Fils de Dieu, par l'opération du Saint-Esprit, fut, dit-on, après la malheureuse issue des croisa-

(1) *Voy.* CALDERON.

des, transportée d'une manière miraculeuse en Europe et portée finalement à Lorette (1), en Italie. Cette tradition se répandit de plus en plus en Occident à dater du quatorzième siècle, et fit peu à peu de Lorette un des pèlerinages les plus fameux de la chrétienté. Voici le récit même de la légende :

En 1291, la maison de la sainte Vierge, sanctuaire que les Apôtres avaient déjà en grande vénération, fut transportée pendant la nuit par des Anges en Dalmatie et déposée sur une colline, entre les villes de Tersato et de Fiume. Cette apparition merveilleuse et inexplicable aux yeux de tous les habitants de la contrée fut révélée à l'évêque Alexandre, de Tersato, dans une vision, par la Mère de Dieu elle-même, et, comme preuve de la vérité de la vision, l'évêque malade fut subitement guéri. On envoya à Nazareth une députation spéciale, qui trouva les dimensions de la place où devait avoir été la maison de la sainte Vierge parfaitement en rapport avec celles du sanctuaire nouvellement déposé en Dalmatie. Au bout de trois ans et sept mois la *santa casa* fut, dans la nuit du 10 décembre 1294, transportée au delà de l'Adriatique, dans la Marche d'Ancône, et déposée non loin de la ville de Récanati, dans un bois de lauriers qui appartenait à une pieuse et riche matrone nommée *Laurette*, d'où vint plus tard le nom de maison de Laurette ou Lorette.

A l'arrivée de la sainte maison les arbres s'inclinèrent respectueusement, et les traces de cette vénération de la nature émue subsistèrent longtemps. Des bergers, qui gardaient leurs troupeaux pendant la nuit, furent les premiers témoins du prodige, et bientôt Récanati et tous les environs purent s'en convaincre. Comme il s'opérait de nombreux miracles près de la sainte maison, et que le nombre des pèlerins augmentait chaque jour, des brigands profitèrent de l'affluence des fidèles pour les dépouiller et rendirent le pèlerinage peu sûr. Au bout de huit mois la sainte maison s'éleva de nouveau dans les airs et alla se fixer sur une colline voisine. Les propriétaires du domaine, qui étaient deux frères, entrèrent en discussion au sujet des offrandes; le sanctuaire remonta de nouveau dans les airs au bout de deux mois, et s'arrêta enfin au lieu où il est demeuré depuis lors. Une seconde députation envoyée en Dalmatie et à Nazareth revint avec les mêmes résultats que la première. — Telle est la légende. Aucun témoignage d'auteurs contemporains n'en est garant.

Le Pape Paul II († 1471) accorda des indulgences aux visiteurs de Notre-Dame de Lorette, et construisit, avec les riches offrandes dues à l'immense concours des pèlerins du monde entier, la magnifique église qui entoure aujourd'hui Notre-Dame de Lorette. Les Papes Sixte IV († 1484) et Jules II († 1513) y attachèrent des indulgences; ils exemptèrent l'église de Lorette de la juridiction de l'évêque de Récanati, et à cette occasion Jules II inséra dans sa célèbre bulle (1) la légende de Lorette, en ajoutant : *Ut pie creditur et fama est.* Les Papes postérieurs, et notamment Sixte V, dont la statue colossale en bronze orne l'entrée de l'église, enrichirent la *santa casa* d'une foule de chefs-d'œuvre artistiques, et le Pape Innocent XII institua un office et une messe propres, fixés au 10 décembre, en mémoire de la translation de la sainte maison.

Voir *Turselini, S. J., Lauretana historia*; Raynald, *Annal., ad ann.*

(1) Ville de l'État ecclésiastique, à 21 kilom. S.-E. d'Ancône, à 2 kilom. de l'Adriatique.

(1) Raynald, *Annal.*, ad ann., 1507, n° 27, etc.

1291, n° 68; 1294, n° 24; 1295, n° 58; 1296, n° 35; 1471, n° 58; 1507, n° 27; 1533, n° 37; Benoît XIV, *de Servorum Dei beatif. et B. canoniz.*, l. IV, P. II, c. 10, nos 11-17.

SCHRÖDL.

LORIN (JEAN) naquit à Avignon en 1559, entra dans la Compagnie de Jésus, professa la théologie à Paris, à Rome, à Milan, etc., et mourut à Dôle, à l'âge de soixante-quinze ans, en 1634. Il composa des commentaires sur le Lévitique, les Nombres, les Psaumes, l'Ecclésiaste, la Sagesse, les Actes des Apôtres et les Épîtres catholiques. Du Pin, dans sa *Bibl. eccles.*, XVII, en parlant des exégètes de la Compagnie de Jésus durant la première moitié du dix-septième siecle, Ribéra, Sa, Villalpande, Justinien, Mariana, Tirin, Cornélius a Lapide, Pinéda, Bonfrère, Ménochius, Gourdon et Phélippeaux, dit, au sujet des commentaires de Lorin : « Il y explique les mots hébreux et grecs avec beaucoup de précision et en critique, et s'étend sur diverses questions d'histoire, de dogme et de discipline. » Feller ajoute : « Mais plusieurs de ces questions pouvaient être traitées d'une manière plus concise, et quelques-unes n'ont qu'un rapport éloigné avec le sujet principal. »

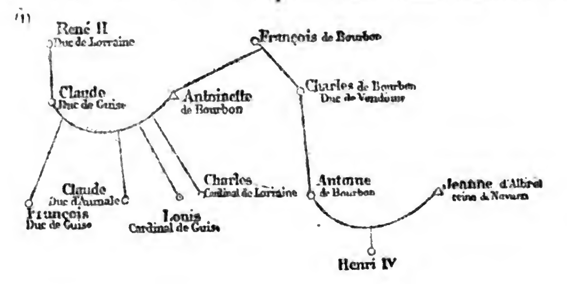
LORRAINE (CHARLES, CARDINAL DE) (1), second fils de *Claude*, premier duc de Guise, de la maison de Lorraine, naquit à Joinville le 17 février 1525. Doué des plus brillantes qualités, Charles se consacra, au collége de Navarre, à l'étude de l'éloquence et de la philosophie avec un succès remarquable. Il acquit la connaissance de la plupart des langues d'Europe; il parlait, entre autres, l'italien de manière à étonner les Italiens eux-mêmes. Attiré de bonne heure à la cour de François Ier, il y fit preuve d'une véritable force morale, car les séductions de la cour ne purent le distraire de son goût pour les études, ni porter atteinte à la pureté de ses mœurs. En 1538 François Ier le nomma archevêque de Reims.

Il fut préconisé au mois de mai, et prit possession de son siége par un fondé de pouvoirs. Il ne fut toutefois sacré évêque et ne reçut le pallium qu'en 1545. Deux ans après il sacra le roi Henri II dans son église métropolitaine, et fut nommé cardinal au titre de Sainte-Cécile; il prit alors le nom de *cardinal de Guise*. En 1550, après la mort de son oncle, le cardinal *Jean*, il prit le nom de *cardinal de Lorraine*, pour se distinguer de son frère *Louis*, cardinal de Guise.

Nous avons vu à l'article HUGUENOTS combien le cardinal fut énergique et influent à la cour, et quel rôle important il joua dans l'histoire de France.

En 1555 il fit un voyage à Rome. Quelques auteurs prétendent qu'il était chargé par le roi de France de conclure avec Paul IV contre l'empereur Charles-

(1)



Quint une alliance dont le prix eût été Naples pour la maison de France et indirectement l'élévation de la maison de Guise (1). Suivant d'autres historiens, cette mission aurait été remplie en 1547, sous le règne de Paul III (?). Il y avait déjà en effet à cette époque un cardinal de Lorraine à Rome, et S. Ignace de Loyola saisit cette occasion pour lui recommander chaudement sa société naissante. La prière du saint ne fut pas stérile; le cardinal, de retour en France, fit approuver la société aux états généraux et plus tard à Poissy, et demeura constamment le protecteur des Jésuites (2).

Henri II étant mort en 1559, son fils et son successeur, François II, prince mineur à tous égards, eut besoin d'un conseil et d'un guide; nul ne pouvait mieux remplir ce rôle que son oncle, le cardinal de Lorraine, depuis longtemps mêlé aux affaires politiques. A peine monté sur le trône, le nouveau roi annonça, par un édit, qu'il avait confié au cardinal de Lorraine la direction des affaires de l'État et celle des finances, et à son frère, le duc de Guise, le commandement en chef des armées royales. Le cardinal, placé à la tête des affaires, s'occupa d'abord d'arrêter les progrès, de plus en plus menaçants, de l'hérésie et de rétablir l'unité religieuse en France. Il s'attira ainsi la haine passionnée des gentilshommes huguenots, qui se rangèrent tous autour des princes de la maison de Bourbon (dont Antoine de Navarre et le prince de Condé étaient les chefs). Ceux-ci, jaloux de l'autorité croissante des Guise, avaient ouvertement manifesté leur hostilité lorsqu'ils se virent exclus de la tutelle du roi, à laquelle ils prétendaient avoir des droits en leur qualité de princes du sang. Ces princes avaient d'ailleurs des tendances très-prononcées en faveur des huguenots, tandis que les Guise se posaient nettement comme les défenseurs de l'Église catholique. La grande lutte politique et religieuse qui allait éclater se préparait donc déjà sous la forme d'un dissentiment de famille. Cependant c'était l'intérêt religieux surtout qui animait le cardinal. Dès son entrée aux affaires et pendant toute sa vie il prouva son dévouement filial à l'Église, et sa sollicitude pastorale pour son diocèse par tous les sacrifices personnels qu'exigeaient la défense de l'Église au dehors, sa réforme au dedans. Il ne pouvait, il ne devait pas laisser l'administration de l'État tomber aux mains des Bourbons d'alors; leur règne non contesté eût été, selon toute vraisemblance en ce moment, la victoire du protestantisme en France. Les tenir éloignés des affaires, même contre le texte de la loi et l'apparence du droit, était donc un acte conservateur des lois fondamentales du royaume, un acte qui sauvegardait à la fois la religion et l'unité politique de la France.

A peine le cardinal eut-il pris en main les affaires de l'État qu'il exigea qu'on exécutât dans toute leur rigueur les lois pénales édictées contre les huguenots. Leurs assemblées religieuses furent défendues sous peine de mort. Les huguenots toutefois parvinrent à se réunir et à s'entendre; la conjuration d'Amboise éclata, dans le but avoué de chasser les Guise, de s'emparer de la personne du roi, de remettre le gouvernement entre les mains des Bourbons (17 mars 1560), et par conséquent d'assurer la domination des huguenots en France; mais la prudence du cardinal fit échouer ces funestes projets. Le principal moteur de la conjuration, le huguenot *de La Renaudie*, fut tué les armes à la main; les autres meneurs furent pris et

(1) *Voir* Daniel, *Hist. de France*, ad ann. 1555, t. IX.

(2) *Voir* Orlandinus, *Imago primi sæculi Soc. Jesu*, l. X.

exécutés. Cependant les Calvinistes n'étaient pas restés inactifs dans les provinces; ils cherchaient de tous côtés, par leurs entreprises audacieuses, à occuper le gouvernement et à diviser ses forces. A Valence ils s'étaient emparés de l'église et du couvent des Franciscains; à Montélimart, à Romans, les bourgeois et les nobles avaient été, les armes à la main, accompagner leurs prédicateurs jusqu'aux pieds des chaires d'où ceux-ci annonçaient la doctrine calviniste. En Provence, une troupe de huguenots armés avait marché contre Aix, dont les bourgeois de leur parti leur avaient promis d'ouvrir les portes. Le cardinal et son frère étaient résolus de couper court à ces désordres par les moyens les plus rigoureux. Alors parut l'édit de religion de Romorantin (mai 1560), qui renouvela en termes sévères la défense absolue de tenir des assemblées religieuses, donnant aux tribunaux inférieurs plein pouvoir de poursuivre les délinquants.

Mais l'édit fut singulièrement adouci dans l'exécution, car d'autres influences et des vues d'une nature toute politique (notamment le dessein de se débarrasser de l'autorité des Guise) avaient agi sur l'esprit vacillant et sans principe de la reine Catherine de Médicis. Ces dispositions de la reine enhardirent les Calvinistes. Dès la première séance de la réunion des notables convoqués à Fontainebleau durant l'été de 1560, ils firent présenter par l'amiral de Coligny une pétition dans laquelle ils réclamaient le libre exercice de leur religion et surtout l'autorisation de bâtir des églises. De nombreuses voix s'élevèrent en leur faveur; l'évêque de Montluc (Coligny), qui leur était secrètement dévoué, prit leur défense. Mais le cardinal de Lorraine ne balança pas. Le roi, dit-il, ne pouvait prêter l'oreille aux réclamations des huguenots sans violer la première de ses obligations, la défense de la religion catholique. Leur accorder ce qu'ils demandaient, c'était les autoriser à *l'idolâtrie*, c'était exposer le salut de son âme. Le concile dont on demandait la convocation était, ajoutait-il, une mesure inutile; les dogmes étaient depuis longtemps définis, et, quant à la discipline, les évêques n'avaient qu'à réaliser dans leurs diocèses les prescriptions disciplinaires existantes. Il s'inquiétait peu, disait-il en terminant, de tous les pamphlets publiés contre lui; *il en* avait vingt-deux sur sa table; ils lui faisaient tous honneur, car ils attestaient son zèle pour la doctrine catholique.

Cependant, malgré son énergie, le cardinal ne put empêcher qu'on décidât qu'au mois de décembre 1560 un concile national se réunirait, en même temps qu'au mois de janvier 1561 on rassemblerait les états.

Sur ces entrefaites (5 décembre 1560) François II vint à mourir. Le concile national ne se réunit pas; *mais* l'influence des Guise commença à baisser, la reine-mère étant parvenue à contrebalancer leur puissance en s'appuyant sur le parti adverse.

Nous renvoyons ici à l'article HUGUENOTS, où l'on verra la suite des intrigues politiques, la création du triumvirat, la formation de la Ligue, etc., etc.

Une des principales négociations du nouveau règne, auquel le cardinal prit part, fut le colloque religieux de Poissy. On s'étonne généralement de ce que le cardinal de Lorraine, qui, à l'assemblée de Fontainebleau, s'était prononcé, par de justes motifs, contre le projet de faire régler les différends ecclésiastiques par un concile national, céda en cette circonstance, et, contrairement à la volonté connue du Pape et à l'opinion de prélats catholiques considérables, consentit à la tenue d'un colloque qui avait été proposé par les protecteurs des huguenots (Coligny, l'évêque

quasi-calviniste de Montluc, et Catherine de Médicis, par des motifs de prudence politique). Ses adversaires prétendirent que le vain désir de briller par son éloquence l'avait emporté sur toute autre considération dans son esprit. Comment un homme d'une si haute intelligence, d'une telle expérience et d'une conviction religieuse si ferme, aurait-il pu exposer au hasard des intérêts si graves et sa propre considération, et cela par pure vanité ! N'est-il pas plus juste de dire que le cardinal pouvait craindre qu'on prît pour un signe de faiblesse le refus d'une discussion solennelle, et qu'il saisit l'occasion de démontrer une bonne fois, en face des grands seigneurs de la cour, des protecteurs du calvinisme, l'inanité des objections élevées contre la doctrine et la discipline de l'Église (1)?

Le colloque eut lieu du 9 septembre au 6 novembre 1561 (2). Le cardinal prononça un brillant discours en faveur de l'autorité de l'Église et sur la présence réelle. Le résultat du colloque fut nul, comme celui de toutes les conférences de ce genre. Les deux partis s'attribuèrent la victoire. Les députés choisis dans les deux partis pour arrêter un symbole de foi provisoire s'entendirent pour rédiger une formule equivoque sur l'Eucharistie ; cette formule fut rejetée par la Sorbonne et repoussée comme hérétique par les prélats réunis à Poissy. Quelques historiens ont prétendu que le cardinal de Lorraine avait d'abord signé la formule. Cela ne peut guère s'accorder avec le caractère si ferme du cardinal, ni avec le discours si net qu'il prononça sur l'Eucharistie.

En 1562 le concile de Trente reprit ses travaux d'après les ordres de Paul IV, et le cardinal s'y rendit avec les évêques français. Il y arriva le 13 novembre. Le 23 il remit au concile les lettres du roi, dans lesquelles ce prince exprimait son humble dévouement au Pape. Dès lors le cardinal, qui le jour même de son entrée au concile avait prononcé un discours applaudi par toute l'assemblée, en devint le membre le plus influent après les légats du Pape. Son zèle ardent pour l'Église, sa haute intelligence, sa grandeur d'âme lui valurent la confiance et le respect de tous ses collègues. Cette grandeur d'âme éclata particulièrement dans une congrégation préparatoire à la vingt-troisième session. Se croyant blessé dans son honneur par quelques paroles d'un collègue imprudent, le cardinal avait répliqué avec vivacité, et, dans la chaleur de sa réplique passionnée, s'était permis des expressions inconvenantes en parlant de la personne du Pape ; reconnaissant promptement sa faute, il l'avoua hautement, et montra un regret si sincère, un zèle si vrai pour les intérêts de l'Église et l'honneur du Pape, que le souverain Pontife ne crut pouvoir assez lui en témoigner sa satisfaction, et ordonna à ses légats d'agir en tout de concert avec le cardinal.

Le cardinal, durant la dernière période du concile de Trente, fut extrêmement actif à la cour de l'empereur, alors à Innsbruck, tant pour terminer les affaires du concile que pour assurer l'union des princes chrétiens.

Plus tard il se rendit à Rome; le Pape le reçut avec une distinction particulière, et ce qui pouvait rester de l'ancienne froideur s'évanouit dans les rapports d'une confiance et d'une estime mutuelles. Le Pape écrivit à ses légats qu'ils eussent à considérer le cardinal comme leur collègue. Il méritait certainement de l'être. Rien ne lui coûtait pour établir l'union parmi les Pères.

(1) *Voir* Marlot, *Histoire de la ville de Reims*, IV, c. 25, p. 344, éd. Reims, 1846.
(2) *Voy.* HUGUENOTS.

C'est à son influence, à ses énergiques représentations, qu'il faut attribuer la prompte et définitive clôture du concile, que la mort probable du Pape menaçait d'une suspension indéfinie, peut-être d'une complète dissolution. Il fit valoir qu'à la fin de 1563 il se verrait obligé de retourner en France, où le rappelaient les affaires politiques du pays, et que, si la clôture du concile n'était pas prononcée alors, ses décrets salutaires pourraient arriver trop tard en France et échouer devant les progrès incessants de l'hérésie. Ses efforts, unis à ceux des légats, vinrent à bout de toutes les difficultés. Le 4 décembre 1563 eut lieu la session de clôture, dans laquelle le cardinal de Lorraine prononça solennellement l'acclamation ordinaire. On fut très-mécontent en France de ce que le cardinal, dans cette acclamation définitive, n'avait pas prononcé le nom de son propre souverain, du roi très-chrétien; il se justifia en disant qu'il l'avait passé sous silence pour éviter des discussions de prééminence; qu'il aurait fallu nommer aussi le roi d'Espagne, qui n'aurait probablement pas accepté d'être placé le troisième, et que le seul moyen de ne pas exciter des troubles nouveaux avait été de laisser de côté toute dénomination spéciale (1).

En même temps que le cardinal prenait une part si active aux affaires générales de l'Église, il remplissait ses fonctions épiscopales d'une manière exemplaire. Quoique le plus jeune des cardinaux français, dit Ranke, il leur faisait honte par l'empire qu'il exerçait sur lui-même et par sa vigilance épiscopale. On ne voyait ni chien, ni faucon dans son palais; tous les ans, vers Pâques, il se retirait dans un couvent pour y faire une retraite. Il tenait la main à ce que ses curés remplissent exactement leurs fonctions; il prêchait lui-même de temps à autre, présidait des synodes diocésains et provinciaux (1), exerçait une sage surveillance sur le choix des curés qu'on envoyait à la campagne. Convaincu que c'était surtout l'absence de pasteurs zélés et les fautes des prêtres qui contribuaient aux succès de l'hérésie parmi le peuple, il arrêta, peu de temps après son intronisation, de prudentes constitutions à ce sujet, et les publia dans un synode diocésain qu'il présida en 1548 (2).

En 1547 il avait fondé dans sa métropole une université, comprenant les quatre facultés des arts, de médecine, de droit et de théologie, afin de faciliter la continuation de l'éducation scientifique des pauvres étudiants de la province, et d'élever en même temps un nouveau rempart contre le calvinisme (3). Paul III et Henri II confirmèrent la création de cette universite et lui accordèrent les priviléges ordinaires. A la même époque le cardinal agrandit le collége des Bons-Enfants, dans lequel, en 1546, on avait transporté les écoles de l'Eglise de Reims et qui entra en rapports plus directs avec l'université. Le cardinal prouva combien il tenait à la réforme radicale de son clergé par ses relations personnelles avec son chapitre, que ses grandes richesses et ses nombreux priviléges exposaient, comme beaucoup d'autres chapitres de l'époque, à de vrais dangers. Quand il résidait à Reims, il se rendait fréquemment aux séances du chapitre

(1) *Voy.* plus de détails sur son influence dans le concile à l'article TRENTE.

(1) *Voir* Ranke, *Hist. de France du seizième et du dix-septième siècle*, t. I, p. 201.

(2) *Voir* Marlot, *Hist. de la ville, cité et université de Reims*, IV, 309, c. 17. *Les Constitutions*, *ibid.*, *pièces justificat.*, n° 69. *Gallia Christiana*, IX, 149.

(3) Marlot, l. c., IV, 319, c. 19. *Pièces justif.*, n° 7.

et y faisait entendre ses plaintes sur la triste situation et les besoins urgents de l'Église de France. Il exhortait les chanoines, avec une autorité douce et ferme, à une sérieuse réforme des mœurs, leur rappelant qu'ils devaient servir de modèles au peuple, apaiser la colère de Dieu, irrité des péchés de l'Église, assister assidûment au chœur, chanter avec dévotion les louanges du Seigneur. Il demandait que le chapitre prouvât efficacement son zèle contre l'hérésie en délibérant sur les projets du cardinal ou en en soumettant de nouveaux à son approbation. Il revenait souvent sur la question de savoir s'il n'était pas convenable que les diacres et les sous-diacres communiassent tous les jours à la fin de la grand'messe.

Les fidèles ne l'occupaient pas moins que son clergé. Il n'allait jamais à la cour, même pour les affaires les plus importantes, sans avoir soin qu'un de ses collègues du voisinage remplît provisoirement ses fonctions. Plus tard, ayant soutenu à Trente que le devoir de la résidence des évêques était de droit divin, il ne quittait plus son siége sans le consentement écrit des évêques de la province, qui devaient constater l'urgence du voyage.

Toutes les fois que ses occupations politiques ne le retenaient pas forcément loin de Reims, il se hâtait de revenir dans sa ville épiscopale pour voir toutes choses par lui-même. Quand par malheur, et ce n'était que trop souvent le cas, les Calvinistes avaient causé quelque grand scandale en profanant une église, un tabernacle, un crucifix, le cardinal ordonnait une procession expiatoire, qu'à l'exemple de S. Charles Borromée il suivait pieds nus et qu'il terminait toujours par une allocution touchante.

A son retour de Trente son premier soin fut de convoquer un concile provincial (1564), auquel il invita les évêques, les chanoines, les abbés, tous les dignitaires ecclésiastiques de la province, afin de s'entendre avec eux sur la prompte mise à exécution des décrets du concile ; il ne manqua pas d'y convier les évêques de la nouvelle province de Cambrai, détachée de la métropole de Reims et créée par Paul IV (1559), prouvant ainsi qu'il n'avait pas, comme le raconte l'historien de Thou, refusé d'adhérer au démembrement de l'antique métropole de Belgique (*metropolis Belgicæ*) (1). Bientôt après le cardinal fonda un grand séminaire diocésain, base indispensable de toute réforme véritable ; il le dota richement, en lui assignant la jouissance de certains bénéfices ecclésiastiques (1571). Il fit venir à Reims, où il les aida à établir un couvent (1572), les Minimes de Saint-François, dont la maison avait été incendiée dans le diocèse de Langres; il contribua de même à l'établissement du collége de Pont-à-Mousson, fondé par sa famille. En 1572 il présida un nouveau synode diocésain à Reims, pour mettre en vigueur les mesures qu'il avait arrêtées l'année précédente, à la suite d'une visite pastorale faite en Champagne. Rien n'échappait à sa sollicitude. Il visitait souvent l'hôpital à la tête de son chapitre; il provoqua de nouveaux statuts plus favorables à l'administration, et fit contribuer son clergé, auquel il donnait l'exemple, à l'entretien des pauvres malades. Il n'omit rien de ce que doit faire un évêque, c'est l'aveu de Ranke, pour laisser dans son diocèse un immortel souvenir. Il fit dessécher des marais malsains et les transforma en prairies et en jardins; on coupait dans ses forêts de Joinville les bois qu'on employait dans les nombreuses constructions qui s'élevaient à Reims d'après son ordre ou

(1) *Voy.* REIMS.

à son exemple. On lui appliqua le mot connu : il avait trouvé une ville de boue, il en laissa une de marbre (1).

Au milieu de tous ces travaux et des projets qu'il formait sans cesse, il fut appelé en 1572 à Rome, à la mort de Pie V. A son arrivée Grégoire XIII était déjà élu. Le cardinal avait antérieurement assisté à trois élections, dont étaient sortis les Papes Jules III, Marcel II et Paul IV. Le premier de ces pontifes avait confirmé, en 1555, le titre de légat-né que les prédécesseurs du cardinal avaient porté, mais sans en exercer les pouvoirs, et lui avait accordé personnellement, et sa vie durant, la juridiction correspondant à ce titre, *in causis beneficialibus et matrimonialibus*. L'année suivante Charles IX mourut. Le cardinal, qui allait au-devant du duc d'Anjou, revenant de Pologne pour succéder à son frère, mourut subitement à Avignon, le 26 décembre 1574.

Le cardinal de Lorraine était incontestablement un homme de haute capacité. Sa raison toujours ferme, son éloquence rare lui assuraient partout, autant que son rang et sa naissance, une prépondérance marquée. Son extérieur était imposant, sa taille élancée, son front large, élevé, intelligent. Sa parole était pleine de force et de grâce, sa mémoire imperturbable. Dès qu'il ouvrait la bouche on restait suspendu à ses lèvres. Les Calvinistes eux-mêmes ne purent méconnaître ses éminentes qualités ; mais, le trouvant partout sur leur chemin, aucune calomnie ne leur coûta pour noircir ses intentions les plus pures et les plus droites. Sans doute l'ambition et l'esprit de famille purent avoir part à sa conduite; mais où trouver à cette époque un mouvement religieux auquel ne se mêlassent des motifs plus ou moins humains ? Le cardinal était d'autant plus exposé à confondre les intérêts de sa famille avec ceux du bien public que l'existence de l'Église catholique en France était réellement attachée à celle de la maison de Guise. L'esprit de parti seul a pu soutenir que la religion n'était qu'un intérêt accessoire pour le cardinal; ce soupçon ne peut subsister devant le sincère enthousiasme avec lequel le cardinal travailla à la réforme des abus de l'Église, administra son diocèse, agit et parla pendant toute sa vie. C'est une fable que la prétendue proposition faite par le cardinal au duc de Wurtemberg d'adhérer à la confession d'Augsbourg. Il vint en effet trouver le duc à Saverne (15 février 1561), mais uniquement pour en obtenir un secours contre les huguenots. Il put sans doute alors, en comparant les divers symboles des protestants, faire ressortir la valeur relative de la confession d'Augsbourg. Une autre fable, inventée par ses ennemis, est celle qui lui attribue une part à la Saint-Barthélemy, durant laquelle il était tout simplement à Rome. Le cardinal avait voulu introduire en France l'Inquisition, sous la forme qu'elle a à Rome; mais le parlement s'y opposa.

Cf. Thuanus, *Historiarum sui temporis libri III* sq. ; Auvigny, *Vies des Hommes illustres de France*, t. IV ; Marlot, *Hist. de la ville, cité et université de Reims*, t. IV, édit. Reims, 1846, in-4°; *Éloges de quelques Auteurs français* (p. Joly, Michault, etc.), Dijon, 1742, in-8°. Ce livre contient une liste des ouvrages du cardinal, parmi lesquels on remarque : 1° *Harangues au colloque de Poissy et au concile de Trente;* 2° *Lettres;* 3° *Sermons ;* 4° *Commentar. de regno Henrici II*, publiés plus tard par Pascal.

KERKER.

LORSCH (*Lauresham*, *Lauresheim*, *monasterium Laureacense*, *Laurissense*, *Laurissa*), monastère fondé en

(1) *Hist. de France*, I, 200.

763 par Cancor, comte de la province du Haut-Rhin, et par sa mère Williswinde, veuve du comte Robert, personnage influent de la cour de Pépin. Ce monastère était situé dans l'île de Waschnitz, à une lieue ouest de Heppenheim, le long de la *Bergstrasse*, dans le grand-duché actuel de Hesse-Darmstadt.

En 764 les fondateurs firent don de leur monastère à leur parent, le célèbre Chrodegang, évêque de Metz (1). Ce prélat dédia l'église du couvent, suivant le désir des fondateurs, à S. Pierre, et y établit seize moines, tirés de l'abbaye des Bénédictins qu'il avait créée à Gorze, en Lorraine. Le Pape Paul I[er] fit, à sa demande, cadeau des reliques de S. Nazaire au nouvel établissement. Ces précieux restes furent solennellement portés en procession par les comtes Cancor Wariund et d'autres nobles, et déposés dans l'église, où ils devinrent l'objet de la vénération générale des fidèles et de donations si abondantes qu'on put bientôt bâtir une nouvelle et plus grande église sur une colline voisine. Gondeland, institué abbé du couvent par son frère Chrodegang, que ses occupations avaient rappelé dans son diocèse, termina l'église et administra le monastère avec beaucoup de prudence. Le premier ennemi de Lorsch fut le propre fils du fondateur, Henri, qui prétendit s'approprier le monastère et ses dépendances; mais Cancor avait pourvu à ce danger en léguant le couvent, *sub traditionis titulo*, dit le manuscrit de Lorsch (2), à l'évêque de Metz, et en lui assurant ainsi indirectement la protection de la cour franke, à laquelle Chrodegang tenait de près par les liens du sang. Gondeland proposa en outre formellement à Charlemagne d'être le protecteur du couvent. L'empereur accepta le patronage et accorda au couvent deux lettres de franchise, dont l'une l'autorisait à choisir librement l'abbé, dont l'autre l'exemptait de toute juridiction étrangère et le garantissait ainsi contre les prétentions de Henri (772). En même temps il lui fit don de l'important domaine de Heppenheim (773). Enfin il honora de sa présence, à la fin de la guerre de Lombardie, le 14 août 714, la dédicace de la nouvelle église, faite par Lullus, archevêque de Mayence, assisté de quatre évêques voisins.

Le couvent parvint une haute prospérité sous la direction d'une longue série d'abbés éminents, parmi lesquels on distingua *Helmreich*, architecte, comme il y en avait alors dans presque tous les couvents, et *Richbod*, qui remplaça les bâtiments en bois par des constructions en pierre elles-mêmes entourées d'un mur. Richbod devint plus tard évêque de Trèves, tout en conservant sa dignité abbatiale († 803). Ce fut sous cet abbé que Tassilon, duc de Bavière, parut en suppliant devant Charlemagne dans le monastère de Lorsch. Tassilon, condamné à entrer dans un couvent, ne put obtenir d'autre grâce de Charlemagne que celle de se faire couper les cheveux loin de ses anciens États, dans l'abbaye de Saint-Goar (1). A Richbod succédèrent *Adelung* et le savant *Samuel*, évêque de Worms. Sous l'abbé *Théodrich* (Diétrich, Thierry), qui bâtit une église à Oppenheim, le couvent fut enrichi, par Louis le Germanique, des villages de Seeheim et de Bickenbach (870). Les possessions du couvent, non-seulement dans la Hesse, mais au loin, durent être dès lors très-considérables; car on lit dans l'intéressant *Codex Laures-*

(1) *Voy.* CHRODEGANG, et *Codex Lauresham* t. I, p. II.
(2) *Codex Lauresh.*, l. c.

(1) Voir *Annales Nazariani*, dans Pertz, I, p. 44.

hamensis l'énumération de plus de 3,000 donations particulières, datant la plupart du temps de Charlemagne et de Louis le Débonnaire. Outre les domaines déjà cités Lorsch possédait, entre autres, Hohnheim sur la Selz (cercle d'Oppenheim), première donation de Cancor, Burstadt, Biblis, Weinheim, Seckenheim, Virnheim, Grossachsen, Hirschhorn, Fürth, Wissloch, Laudenbach, Crüfftel, plus des domaines dans les cercles de Spire, du Neckar, dans la Wetterau, dans le Kocherthal et le Jaxtthal, et enfin Giengen, sur la Brenz.

Les premières atteintes graves portées à la discipline de Lorsch eurent lieu dans le neuvième siècle. Le monastère fut puni des désordres dont il avait été le théâtre par la perte du droit d'élection, et l'empereur plaça le couvent sous la direction d'*Adelbéro*, évêque d'Augsbourg. Adelbéro le gouverna pendant cinq ans et y rétablit l'ordre; mais le droit d'élection ne fut rendu à Lorsch qu'en 914, sous le roi Conrad. Une des gloires du couvent au dixième siècle fut l'abbé *Salomon*, qui écrivit trois livres de morale (*Moralia*) et gouverna avec succès pendant vingt-huit ans. Un de ses premiers successeurs fut *Bruno*, de la famille des Othon, qui, toutefois, n'y resta que peu de temps (949-50), ayant été bientôt après élevé au siége de Cologne.

Au milieu du onzième siècle l'indépendance du couvent courut de grands dangers. L'ambitieux Adalbert, archevêque de Brême (1), avide d'agrandir ses domaines, avait jeté les yeux sur Lorsch et obtenu de Henri IV l'objet de sa convoitise; mais le monastère, à la tête duquel se trouvait *Ulrich*, opposa la plus vive résistance à la volonté de l'empereur, se défendit les armes à la main, et bâtit, entre autres, dans ce but, le fort de Starkenbourg (1066). Les moines, assiégés dans cette retraite, repoussèrent avec courage et succès plusieurs attaques, et se maintinrent jusqu'au moment où la plupart des princes de l'empire germanique, réunis à Tribur, supplièrent l'empereur (1), excommunié par Grégoire VII, de se réconcilier avec l'Église, et de renvoyer de sa cour l'ambitieux et turbulent archevêque de Brême. La disgrâce d'Adalbert sauva Lorsch. En 1090 l'église du couvent devint la proie des flammes, par l'imprudence de quelques soldats qui, à la fin d'une fête populaire, avaient lancé des bombes enflammées dans les airs. De riches secours vinrent bien vite réparer cette perte. Il fut plus difficile de rétablir l'ordre et la discipline, alors gravement compromis. *Ermenold*, moine de Hirschau, élu abbé en 1110, renvoya quelques moines de Lorsch et les remplaça par des moines de Hirschau, suivant le récit de Tritenheim (2). La chronique de Lorsch raconte les choses autrement, et prétend que l'ordre ne fut troublé que par des moines de Hirschau, introduits de force dans son enceinte.

Cependant nous voyons que, peu de temps après, les moines les mieux disposés, ayant reconquis la majorité dans l'élection de leur supérieur, choisirent pour abbé un étranger. En 1153 ils élurent le savant et pieux *Henri*, du couvent de Sinsheim; c'était un fidèle partisan de Frédéric I[er], qui, au siége de Crémone, avait en personne commandé un corps de troupe. Victor IV, Pape élu sous l'influence de l'empereur, honora Henri de la mitre.

Après lui le couvent déchut moralement et financièrement; il perdit son indépendance et tomba sous la juridic-

(1) *Voy.* ADALBERT.

(1) *Voy.* HENRI IV.
(2) *Chron.*, ad ann. 1114.

tion de l'archevêque de Mayence. Grégoire IX déposa en 1229 l'abbé *Conrad* et chargea l'archevêque de Mayence, Sigfried II, de l'administration et de la réforme du couvent. Frédéric II accorda en 1232 à *Siegfried* le titre de prince-abbé de Lorsch. L'archevêque *Siegfried III* renvoya tous les Bénédictins et les remplaça par des Cisterciens ; mais la haine des moines renvoyés et leurs attaques à main armée forcèrent les Cisterciens à se retirer, et l'archevêque se vit obligé de faire venir des chanoines Prémontrés du couvent d'Allerheiligen, dans le diocèse de Strasbourg (1248). L'abbaye princière devint un simple prieuré. Mayence eut pendant longtemps à soutenir de sanglants démêlés avec les seigneurs de la contrée, notamment avec les comtes du Palatinat, qui avaient profité de la faiblesse et de la négligence de quelques abbés pour s'emparer de divers domaines appartenant à Lorsch. Enfin l'électeur palatin parvint à son but. Diétrich, archevêque de Mayence (1), ayant été déposé par Rome en 1462, et étant entré en lutte avec son successeur, Adolphe de Nassau, eut besoin d'argent et vendit Lorsch à l'électeur en 1463. Il en résulta qu'au seizième siècle Lorsch dut accepter la foi de l'électeur. Les Prémontrés furent chassés, et en 1555 un prédicateur luthérien de Worms, nommé Jean Carpentarius, fut nommé prévôt de Lorsch, et l'administration électorale remplaça celle de l'abbé. Mais en 1623 Lorsch fut rendu au diocèse de Mayence, et la paix de Westphalie (convention concernant la *Bergstrasse* de 1650) confirma la restitution. Un décret impérial du 31 mars 1664 reconnut à l'électeur de Mayence le droit de voter parmi les princes de l'empire en qualité de prince-abbé de Lorsch. Les Prémontrés essayèrent alors de rentrer dans l'abbaye.

(1) *Voy.* Diétrich.

Le vicaire général de l'ordre, Jean-David, abbé de Nidau, institua un nouveau prieur dans la personne de *Jean Silvius;* mais les troubles nés de la guerre des Suédois l'empêchèrent de se mettre en possession de sa charge. Le chapitre général de l'ordre envoya au Pape Alexandre VII le prieur de Lorsch pour défendre ses droits. Les négociations durèrent des années, entre Rome, Vienne et Mayence, sans amener de résultat. En 1621 les bâtiments du couvent furent incendiés, et la reconstruction ne put se faire au milieu des tristes circonstances de cette époque.

Enfin la contrée de la *Bergstrasse* s'étant remise des dévastations de la guerre de Trente-Ans, pendant laquelle Gustave-Adolphe avait conquis les forts de Gernsheim, de Starkenbourg et toute la Bergstrasse (1631), de nouvelles souffrances accablèrent le pays à la suite de l'invasion des Français sous Turenne (1674). Turenne, vainqueur près de Sinsheim, s'empara du Palatinat et de la Bergstrasse. En 1688 arrivèrent les hordes sauvages de Mélac. Le fer et le feu ravagèrent de nouveau tout le pays. Starkenbourg cependant réussit à se défendre. En 1803 le duché de Hesse-Darmstadt obtint les possessions de l'électorat de Mayence le long de la Bergstrasse, et par conséquent aussi le domaine de Lorsch.

Conf. *Codex principis olim Laureshamensis abbatiæ diplomaticus*, *edid. Academia elect. Theodoro-Palatina,* Mannh., 3 t., 1768-70 ; *Annales Lauresham.*, dans Pertz, t. I ; *Description historique*, *topographique et statistique de la principauté de Lorsch*, par Dahl, curé de Gernsheim, Darmstadt, 1812.

Scharpff.

LÖSCHER (Gaspard), célèbre théologien protestant, naquit le 8 mai 1636 à Werda, dans le Voigtland, aujourd'hui royaume de Saxe. A vingt ans il fré-

quenta l'université de Leipzig, et y fit, dans des conditions matérielles assez dures, ses études avec beaucoup de succès. Il devint successivement maître ès arts en 1660, bachelier en théologie en 1662, superintendant de Sondershausen et licencié en théologie à Leipzig en 1668. En 1674 il obtint le grade de docteur; en 1676 il fut nommé pasteur, inspecteur du gymnase d'Erfurt, en 1679 superintendant de Zwickau, et enfin, en 1687, superintendant général et professeur de théologie à Wittenberg. Il y mourut le 11 juillet 1718, en qualité de *professor primarius*, doyen de l'université et du consistoire, pasteur de l'église Notre-Dame et superintendant du cercle électoral de Saxe.

Il joua un rôle actif dans les discussions des piétistes et autres sectaires protestants de son temps, ce qui ne l'empêcha pas de s'occuper très-assidûment de littérature. Il fit paraître un grand nombre de dissertations et plusieurs traités théologiques, qui n'ont plus guère de valeur aujourd'hui.

Son fils, Valentin-Ernest Löscher, suivit la même carrière et obtint encore plus de renommée. Né le 28 décembre 1672 à Sondershausen, il reçut une excellente éducation, étudia à Wittenberg, y devint maître en 1692, et, en 1695, adjoint de la faculté de philosophie. Puis il fut successivement nommé, en 1698 pasteur et superintendant à Jüterbock, en 1700 docteur en théologie à Wittenberg, en 1709 superintendant à Dresde, où il mourut le 8 février 1749.

Il fonda la *Revue théologique,* intitulée d'abord : *Vieilleries et Nouveautés tirées du trésor des sciences théologiques*, et plus tard : *Nouvelles innocentes tirées d'anciens et de nouveaux livres et documents théologiques.*

Il fournit un grand nombre d'articles à cette *Revue*, publia d'autres travaux et eut de fréquentes discussions à soutenir avec les écrivains et les théologiens catholiques, réformés et protestants. Il combattit surtout avec beaucoup de vivacité les ouvrages des piétistes, et perdit par là beaucoup de son crédit auprès des dévots de sa communion, quoiqu'il insistât énergiquement sur la nécessité d'un Christianisme actif et pratique, et qu'il publiât une masse d'écrits ascétiques. Nous citerons entre autres : *Histoire du règne de la Prostituée romaine*, Leipzig, 1704. *Secrets Jugements de Dieu sur la Papauté*, Leipzig, 1706. *Timothée Vérinus, ou Paix et Vérité dans la controverse piétiste*, 2 t., Wittenberg, 1718.

Cf. Fuhrmann, *Dictionnaire port. de la Religion chrét. et de l'hist. de l'Église,* t. II; Jöcher, *Lexique univ. des Savants,* t. II; Iselin, *Lexique histor.*

Fritz.

LOT (לוֹט; LXX, Λώτ), fils d'Aran, frère d'Abraham (1), accompagna ce dernier et son père Tharé lorsqu'ils quittèrent Ur, en Chaldée, leur patrie, pour se rendre à Haran, où ils habitèrent (2).

Plus tard Abraham, obéissant aux ordres de Dieu, ayant quitté Haran, tandis que son père et sa famille continuèrent à y demeurer, Lot, son neveu, l'accompagna jusque dans le pays de Canaan (3). Cependant au bout d'un certain temps il s'éleva entre les bergers d'Abraham et ceux de Lot une querelle à la suite de laquelle l'oncle et le neveu se séparèrent. Lot suivit le Jourdain et s'arrêta à Sodome, contrée arrosée, fertile et semblable à un jardin de délices (4); là il fut témoin et victime d'une catastrophe : cinq villes, situées dans les environs du Jourdain, Sodome, Gomorrhe, Adama, Se-

(1) *Genèse*, 11, 27.
(2) *Ibid.*, 11, 28-31.
(3) *Ibid.*, 12, 4 sq.
(4) *Ibid.*, 13, 5-12.

boïm et Bala, furent attaquées par Chodorlahomor et ses alliés, parce qu'après lui avoir été assujetties pendant douze ans elles s'étaient soustraites à sa domination. On en vint aux mains dans la vallée de Siddim. Les rois de Sodome et de Gomorrhe furent tués, les autres s'enfuirent, les villes prises furent pillées, et, comme Lot demeurait à Sodome, il fut emmené prisonnier avec tout ce qui était à lui.

Abraham, ayant été averti, se mit à la tête de ses serviteurs et de ses alliés, attaqua l'ennemi à l'improviste, durant la nuit, dans les environs de Dan, le battit, le poursuivit jusqu'à Hoba, près de Damas, lui reprit tout le butin, et notamment Lot et son avoir (1). Plus tard, les quatre villes de Sodome, Gomorrhe, Adama et Séboïm, devant être anéanties par suite de leur corruption, Lot en fut averti miraculeusement et fut préservé de la ruine. Deux anges vinrent en qualité d'étrangers dans Sodome, et, cédant aux instances de Lot, acceptèrent l'hospitalité qu'il leur offrit pour la nuit. Les habitants de Sodome ayant essayé, mais en vain, de maltraiter les étrangers que Lot refusa de leur livrer, les anges lui annoncèrent la prochaine ruine de la ville, l'emmenèrent de grand matin, lui et tous les siens, et les sauvèrent tous, excepté la femme de Lot, qui, ayant contrevenu aux ordres des anges, fut changée en statue de sel (2). Il faut, pour faire de cette délivrance miraculeuse un mythe, et le mettre sur la même ligne que la fable de Philémon et Baucis, comme Winer (3), n'être qu'un pur rationaliste, et rejeter à ce titre et par ce seul motif toute espèce de miracle. L'essai tenté par Rosenmuller pour expliquer le tout par un phénomène d'acide hydrochlorique (1) est absolument contraire à la lettre du texte qu'il prétend expliquer.

(1) *Genèse*, 14, 1-16.
(2) *Ibid.*, 19, 1-28.
(3) Winer, *Lexique*, s. v. *Lot.*

Après la ruine de Sodome, Lot se rendit avec ses deux filles d'abord à Ségor, et plus tard dans la montagne voisine, où il s'arrêta dans une caverne. Là ses deux filles s'arrangèrent de manière à dormir avec leur père sans qu'il le sût. Toutes deux conçurent et mirent au monde : l'aînée, Moab, souche des Moabites ; la cadette, Ammon, père des Ammonites (2). Les explications qu'on a voulu donner de ce fait historique, en l'attribuant à une haine nationale héréditaire, en prétendant que l'étymologie indiquée par la Bible est contraire à la vraisemblance grammaticale, ne sont pas plus heureuses que les premières interprétations relatives à l'histoire de Lot (3). Tuch (4) lui-même soutient qu'il n'y a là rien à reprocher au point de vue étymologique, et Baumgarten (5) remarque avec raison « que l'opinion de de Wette est tout à fait bâtie en l'air, et que nulle part l'origine incestueuse de ces deux peuples ne leur est reprochée, qu'au contraire il est interdit aux Israélites d'entrer dans le territoire que Jéhova a donné aux fils de Lot (6). Ce n'est que lorsqu'ils se conduisirent d'une manière peu fraternelle à l'égard des Hébreux que l'entrée dans la communauté d'Israël leur fut interdite, et expressément interdite par cet unique motif (7). »

Cf., quant aux inventions rabbiniques

(1) Cf. Rosenmuller, *Scol. sur la Genèse*, XIX, 26. Winer, l. c.
(2) *Genèse*, 19, 22, 30-38.
(3) De Wette, *Docum. pour servir à l'Introd. du Nouv. Test.*, II, 94. Winer, l. c.
(4) *Comment. sur la Genèse*, p. 370.
(5) *Comment. théolog. sur le Pentateuque*, Kiel, 1843, p. 216.
(6) V, 5, 2, 19-21.
(7) V, 5, 23 ; 4, 5.

et mahométanes ajoutées au fait biblique, Calmet, *Dictionarium Biblicum*, *s. v. Loth*.

WELTE.

LOTHAIRE Ier, empereur d'Occident, fils de Louis le Débonnaire. Son père partagea d'abord avec lui, en 817, la dignité impériale; il règna seul, après la mort de son père, de 840 à 855. Du jour où il rompit le serment qu'il avait prêté en faveur de son plus jeune frère, d'un autre lit, Charles le Chauve, l'empire frank, dont Louis le Débonnaire n'avait pu, après la mort de Charlemagne, maintenir l'unité que par des moyens violents, fut livré aux agitations et aux désastres de deux guerres civiles, de plusieurs partages, d'une déposition temporaire de l'empereur et du bannissement de Lothaire en Italie (1).

Le vieil empereur, après avoir longuement combattu ses propres fils, mourut durant l'expédition qu'il avait entreprise contre Louis le Germanique. Aussitôt après sa mort Lothaire songea à s'emparer de tout l'empire, *universum imperium* (2). Il déclara la guerre à ses frères Pépin et Charles, espérant chasser Louis de son royaume; mais les trois frères s'entendirent, et le 25 juin 841 Lothaire, qui les avait abusés par un faux serment, fut vaincu dans la terrible bataille de Fontanet ou de Fontenay (Auxerrois). Cette bataille coûta à l'empire frank l'élite de sa puissance militaire, et obligea l'empereur à accepter un arrangement qu'il avait refusé opiniâtrément un moment avant la bataille, et dont il tâcha d'entraver l'exécution en provoquant les Normands à se soulever contre l'empire.

La paix ne se rétablit qu'à Verdun; l'empire des Carolingiens fut divisé en trois grandes portions, la France, l'Allemagne et la Lorraine (ou Bourgogne) avec l'Italie. Lothaire conserva ces dernières contrées et la couronne impériale. L'ambitieux empereur, qui avait échoué contre ses frères comme contre son père, recueillit la tempête après avoir semé le vent. La guerre civile des Carolingiens avait donné aux ennemis extérieurs de l'empire l'occasion de réunir leurs forces et de ravager les côtes lointaines comme un bien sans maître. Lothaire se vit *obligé*, pour défendre l'Italie contre les Sarrasins et pour attacher les Italiens à l'empire, de donner pour roi au pays qui disposait de la couronne impériale son fils aîné, Louis II; lui-même fut de sa personne tellement *impliqué* en Lorraine dans la lutte contre les Normands qu'il avait déchaînés, notamment après le meurtre de Harald, investi des provinces de la Frise (845), que le chagrin que lui causèrent ses malheurs et le repentir de ses fautes l'*obligèrent*, quinze ans après la mort de son père, à entrer dans un couvent. Ainsi le troisième souverain du nouvel empire romain d'Occident termina sa vie, en 845, dans l'asile où son père avait été obligé de fuir devant ses fils, où les Carolingiens avaient l'habitude de reléguer leurs adversaires vaincus, leurs parents, leurs demi-frères, leurs sœurs, leurs cousins (*per monasteria sub libera custodia*, etc.) (1).

HÖFLER.

LOTHAIRE II, roi de Lorraine, second fils de Lothaire Ier (855-869). A l'ambition immodérée de son père, vice héréditaire de la race carolingienne, Lothaire II ajouta les désordres d'une vie sensuelle. Après avoir échoué, comme son père, dans le projet de réunir tout l'héritage de Charlemagne dans sa main, au lieu de s'appliquer à défen-

(1) *Voy.* LOUIS LE DÉBONNAIRE.

(2) Nithard, *Hist.*, II.

(1) Nithard, *Hist.*, I, 2.

dre contre les ennemis du dehors la part qui lui était échue, et qui s'étendait de la mer du Nord aux Vosges, il se précipita, par un aveugle amour pour sa concubine, Waldrade, dans une lutte des plus vives contre le Saint-Siége. Quoique les archevêques de Cologne et de Trèves, parents de Waldrade, se fussent déclarés contre Theutberge, l'épouse légitime de Lothaire, qu'ils eussent même gagné à leur avis les légats du Pape Nicolas Ier, et que les synodes d'Aix-la-Chapelle et de Metz eussent, en 862 et 863, également pris parti contre la reine répudiée et eussent approuvé le mariage de Lothaire, du vivant de sa femme, avec son ancienne concubine, Hincmar, archevêque de Reims (1), s'éleva contre toute la procédure, et le Pape Nicolas Ier se prononça si nettement en faveur du maintien de l'union légitime et du droit qu'avait la princesse de recourir en appel à la cour de Rome que ni l'expédition faite par le roi Louis II contre Rome en faveur de son frère Lothaire, ni les menaces, ni la violence, ne purent le déterminer à revenir sur le jugement promulgué contre les deux synodes, contre les deux archevêques, contre Lothaire et Waldrade (2).

Ébranlé par cette héroïque résistance, le roi Louis se réconcilia avec le Pape. A la mort de Nicolas, Adrien II assigna le roi de Lorraine à comparaître devant lui. Lothaire, pour se justifier, prétendit avoir agi de bonne foi, et le Pape, faisant en quelque sorte intervenir un jugement de Dieu entre lui et le roi, lui donna la communion en partageant avec lui l'hostie consacrée. Tous deux en communiant prirent Dieu à témoin de leur sincérité. Lothaire mourut avant d'avoir revu sa patrie, et tel fut aussi le sort de tous ceux qui lui avaient prêté la main pour opprimer Theutberge, et qui avaient avec lui invoqué le jugement de Dieu (869).

HÖFLER.

(1) *Voy.* HINCMAR.
(2) *Voy.* NICOLAS Ier.

LOTHAIRE (CONSTITUTION DE) de l'an 824. Le Saint-Siége étant venu à vaquer, au commencement du mois de mai 824, par la mort de Pascal Ier, l'élection de son successeur divisa les esprits. Le parti populaire, formidable et impatient, proclama tumultueusement un certain Zinzinus. Le parti aristocratique et impérial résista hautement à ce choix, déclara l'élection illégale, eut recours aux représentants de l'empereur, et demanda qu'on pût élire le Pape en paix et conformément aux canons. Eugène II fut élu, et, immédiatement après, avis de l'élection fut donné par un envoyé à l'empereur Louis, à la diète de Compiègne. Louis envoya Lothaire, son fils et son collègue dans l'empire, muni de pleins pouvoirs, à Rome, pour assister à l'intronisation du nouveau Pape et y régler les affaires litigieuses qui pourraient se présenter. Le parti de la noblesse éleva de nombreuses plaintes contre les fonctionnaires impériaux et leur partialité. Ces plaintes et les désordres survenus durant la dernière élection déterminèrent Lothaire à donner la *Constitution* qui porta son nom, et qui devait fixer exactement les limites du pouvoir mixte que l'empereur et le Pape exerçaient à Rome, et prévenir les désordres qui pourraient troubler les élections futures. La constitution a neuf articles (1), dont les principales dispositions sont les suivantes :

« Il est interdit, sous peine de mort, de porter atteinte aux droits acquis sous la sauvegarde spéciale de l'em-

(1) Damberger, III, p. 132, croit à tort que nous ne connaissons que le projet ou la nomenclature des titres, car les mots qui terminent et qui recommencent les articles les relient parfaitement les uns aux autres, comme on peut l'exiger d'un texte complet et suivi.

pereur ou du Pape. Il faut accorder au Pape, à ses ducs et à ses juges, l'obéissance qui leur est due. Ni hommes libres ni vassaux ne doivent mettre d'entrave à l'élection d'un Pape, et les Romains seuls, qui en ont le droit traditionnel, conformément aux dispositions des saints Pères, peuvent élire le Pape. — Le Pape et l'empereur institueront de concert des *Missi* qui chaque année rendront compte à l'empereur de la manière dont les ducs et les juges auront rempli leurs charges. — Les plaintes élevées contre eux devront être portées d'abord devant le Pape, qui, s'il le juge à propos, en donnera connaissance à l'empereur, afin que celui-ci nomme des commissaires chargés de l'enquête. — Le sénat et le peuple seront consultés pour savoir d'après quelle législation ils veulent être gouvernés (loi romaine, loi salique, loi bavaroise ou lombarde), afin que les *Missi* puissent décider légalement et conformément aux ordres du Pape et de l'empereur. — Il est expressément recommandé à chacun de témoigner toute soumission et tout respect au Pape, s'il veut jouir de la grâce de Dieu et de l'empereur. »

On demande si, dans cette Constitution, l'empereur Lothaire parle en maître ou en protecteur. Le Cointe et d'autres n'y voient qu'un acte de patronage; Pagi y trouve un acte de souveraineté; cependant les raisons qu'ils donnent ne sont pas concluantes.

On trouve le texte de la Constitution dans Bouquet, *Script. rer. Gall.*, t. VI, p. 410 et 411. Cf. Damberger, *Hist. synchron.*, t. III, p. 131, 132; *Critique*, p. 44 et 45.

MARX.

LOUAGE (CONTRAT DE) (*locatio et conductio*). C'est, dans le sens le plus large, un contrat en vertu duquel celui qui donne à loyer (*locator*) promet à un autre (*conductor*), en retour d'un prix stipulé (*merces*), pour un certain temps, l'usage d'une chose.

Dans le sens étroit, le fermage se distingue du contrat de louage en ce que, dans l'un, l'objet du contrat est un immeuble (un fonds de terre, des droits d'usufruit); dans l'autre, ce sont des objets mobiliers ou des logements. Le droit canon ne traite spécialement de cet objet (*de Locato et conducto*) qu'au liv. III, tit. 18, de la collection des décrétales de S. Grégoire. Mais le titre X, *de Precariis*, III, 14, et quelques endroits *de Reb. eccles. non alien.*, *Greg.*, III, 13; *Sext.*, III, 4; *Extravagg. Comm.*, III, 4, peuvent servir à faire connaître la manière dont ce point de droit s'est développé dans l'histoire ecclésiastique.

Un principe reconnu depuis le sixième siècle, c'était que des biens ecclésiastiques pouvaient être affermés pour un temps, *in modicum tempus*, avec l'assentiment de l'évêque; mais les dispositions du droit canon sur la durée de ce temps de fermage varièrent beaucoup. Dans l'origine la validité de l'abandon de l'usufruit d'un bien fonds pour un temps indéterminé, *precarium*, était purement attachée à la condition que l'acte de fermage ou de louage fût renouvelé tous les cinq ans (1).

Mais bientôt on se vit amené à mettre des limites à l'arbitraire qui s'introduisit dans le louage de ces précaires (2). Plus tard naquit l'usage de ne louer les biens-fonds ecclésiastiques qu'à termes fixes, *ad firmam* (3). Cette habitude ayant également entraîné beaucoup d'abus, qui finissaient par laisser les biens ecclésiastiques aux mains des laïques, ces fermages fixes à des laïques furent défendus (4), et tout con-

(1) C. 1, X, *de Precar.*, III, 14.
(2) C. 2, X, *eod.*
(3) C. 2, X, *de Loc. et cond.*, III, 18.
(4) *Conc. Londin.*, ann. 1237, c. 8. *Conc.*

trat de fermage d'une durée de plus de trois ans fut déclaré une aliénation interdite (1). Cette dernière ordonnance, du Pape Paul II, de 1468, eut une fâcheuse influence sur le revenu des biens affermés et ne fut pas réalisée en Allemagne. Seulement les statuts diocésains posaient en règle que le temps du fermage était fixé à six, neuf et douze ans (par exemple, *Colon. statut.*, *ann.* 1662) (2). C'est pourquoi le concile de Trente ne limita la défense qu'aux contrats de fermage de vingt années et plus (3).

Quant aux règles concernant le contrat de louage ou de fermage, le curé, ou l'administration ecclésiastique, a besoin aujourd'hui, pour la validité d'un contrat de ce genre, de l'assentiment, non-seulement de l'ordinaire épiscopal, mais encore des curateurs temporels (4).

Pour le reste le droit canon suit les principes du droit romain. On comprend de soi-même que le propriétaire, *locator*, est obligé de laisser au fermier l'objet du contrat de fermage pendant tout le temps convenu, pourvu que celui-ci ne le dissipe pas d'une manière notable, ou ne reste pas pendant deux ans sans payer le prix du fermage (5). D'un autre côté, le fermier a droit de jouir du fonds et de le cultiver comme il l'entend, et acquiert la pleine propriété des fruits dès qu'il les a récoltés (6). Mais il ne peut déloger avant la fin du temps de fermage, à moins qu'il n'arrive des circonstances qui évidemment ne lui laissent pas la jouissance paisible de l'objet affermé (1), et il doit, au temps marqué, payer le prix du fermage. Lorsque, sans qu'il y ait de sa faute, une partie considérable des fruits vient à se perdre avant qu'il les ait récoltés, et que le prix du fermage n'est pas fixé une fois pour toutes, il peut prétendre à une diminution proportionnelle du prix; mais cette prétention tombe si les fruits ont été récoltés (2).

La question de savoir si le fermier peut affermer à un autre la terre qu'il a louée dépend du contrat primitif. Aujourd'hui cela ne se peut sans le consentement des curateurs ecclésiastiques et laïques.

Le bail s'éteint avec le temps stipulé, s'il n'est pas immédiatement renouvelé, *relocatio*. Il cesse aussi par la vente de l'objet affermé, d'après l'adage : « La vente rompt le loyer, » sauf le cas où la continuation du bail a été convenue avec l'acheteur. Cependant celui qui est dépossédé de son bail avant le temps peut réclamer une indemnité au vendeur. D'après le droit romain le bail ne cesse point par la mort du propriétaire, si cela n'a pas été convenu d'avance (3). Le concile de Trente, toutefois, a défendu au détenteur d'un bénéfice d'affermer au delà de la durée de sa fonction, par conséquent de se lier au préjudice de son successeur (4). S'il y a violation du contrat d'un côté ou de l'autre, la partie lésée, si c'est le fermier, peut intenter l'*actio locati* contre le propriétaire; si c'est celui-ci, l'*actio conducti* (5).

Il faut distinguer du bail temporaire le contrat en vertu duquel on loue un

Lambeth., ann. 1281, c. 15. *Conc. Exon.*, ann. 1287, c. 25, etc.

(1) *Extravag. Comm.*, c. un., *de Reb. eccl. non alien.*, III, 4.

(2) Dans Hartzheim, t. IX, p. 1073.

(3) Sess. XXV, c. 11, *de Ref.*

(4) *Voy.* BIENS ECCLÉSIASTIQUES, n. III, 2 lit. 6.

(5) L. 3, cod., *de Loc. et cond.*, IV, 65. Fr. 56, dig., *eod.* XIX, 2.

(6) § 36, *Inst. de Rerum divis.*, II, 1.

(1) Fr. 27, § 1. Fr. 55, § 2, Dig., *de Loc. et cond.*, XIX, 2.

(2) Fr. 15, §§ 2-5, Dig., *eod.*

(3) § 6, *Inst.*, *eod.*, III, 25.

(4) Sess. XXV, c. 11, *de Ref.*

(5) *Inst. pr. de Loc. et cond.*, III, 25.

fonds de terre en retour d'un prix immuable (*canon*), c'est-à-dire l'emphytéose. *Voyez* EMPHYTÉOSE et LAUDEMIUM.

PERMANEDER.

LOUIS Ier, dit le *Débonnaire*, fils de Charlemagne et de Hildegarde, fut, dès 813, destiné à succéder à son père, dont il n'eut ni la capacité, ni le bonheur. Cependant il n'était pas sans talent, et il réussit d'abord dans ses entreprises militaires. Mais de malheureuses dissensions de famille annulèrent ses excellentes intentions. Louis, disent les anciennes chroniques, était d'une forte corpulence, actif et adroit, bon cavalier, habile archer; il était intelligent, avait beaucoup de savoir et de prudence; mais son caractère manquait de résolution et d'énergie; il était lent à se mettre en colère, facile à s'émouvoir de compassion, et plus confiant en ses conseillers qu'en lui-même. Finalement ce furent les femmes qui troublèrent la paix de son empire. Charlemagne, avant de mourir, lui avait solennellement recommandé, dans une assemblée des princes et des évêques, de craindre Dieu, de défendre l'Église contre les méchants, de protéger ses jeunes frères et ses parents, d'honorer les prêtres comme ses pères, d'aimer paternellement son peuple, de ramener à la justice les méchants et les superbes, d'être le consolateur des pauvres et des couvents, de ne se servir que d'hommes craignant Dieu et méprisant les présents, de ne priver personne de ses fonctions sans motifs plausibles, et de se montrer toujours irréprochable devant Dieu et devant son peuple.

Louis promit de garder dans son cœur et d'observer, avec la grâce de Dieu, tout ce que son père lui recommandait. Malgré la sincérité de ses promesses Louis ne réussit en rien, et les événements furent tels que plus d'énergie même n'aurait probablement pas pu les maîtriser. Sa première femme se nommait Irmengarde; il en eut trois fils, Lothaire, Pépin et Louis. A la mort d'Irmengarde il épousa Judith, fille du duc Welf; elle lui donna un fils, qui fut nommé Charles (le Chauve). Judith était belle et exerçait une grande influence à la cour; ses beaux-fils en conçurent de la jalousie, et ce fut le premier prétexte des plaintes qu'ils élevèrent contre elle. Louis lui-même donna bientôt à ses fils un sujet de mécontentement qui pesa gravement sur sa destinée. Il avait, en 817, partagé le royaume entre ses trois fils; *Lothaire* devait être, à la mort de Louis, empereur, et obtint l'Italie et les provinces s'étendant entre le Rhin et la Meuse avec leurs affluents. Les autres fils, prenant le titre de rois, obtinrent: Pépin l'Aquitaine, Louis la Bavière et les parties de l'Allemagne qui n'échurent pas à Lothaire. Ce partage fut solennellement reconnu et ratifié par le serment des princes réunis à la diète de Nimègue, en 821. A cette première faute s'en ajouta une seconde, qui fut de ne pas tenir l'engagement juré à Nimègue, et d'y manquer en faveur de son quatrième fils, Charles. Lothaire, qui souffrit le plus des nouveaux arrangements, avait, il est vrai, promis à son père de ne s'opposer à aucune des dispositions que l'empereur voudrait prendre en faveur de son fils Charles. Cependant il fut mécontent lorsqu'en réalité il se vit obligé de renoncer à l'Allemanie, à la Rhétie et à une partie de la Bourgogne, et il finit par rompre ouvertement avec son père. Pépin était d'ailleurs vivement excité contre sa belle-mère Judith, et les choses allèrent si loin que celle-ci fut obligée de quitter la cour, et l'empereur déclaré indigne de régner et déposé.

Cependant Pépin et ses frères se repentirent bientôt de leur faute, réta-

blirent Louis sur le trône et rappelèrent Judith à la cour. Les vieilles querelles recommencèrent bientôt, et Louis, ayant voulu procéder à un nouveau partage entre Lothaire et Charles, les poussa à une nouvelle révolte. Ses fils étaient parvenus à détourner le peuple de l'attachement qu'il avait pour l'empereur, en le représentant comme un dévot uniquement occupé de prières et de pratiques austères. Au moment où le roi rencontra ses fils et dut en venir aux mains avec eux, dans une vaste plaine située entre Bâle et Strasbourg, tous les partisans de l'empereur l'abandonnèrent et le livrèrent à ses enfants (833).

C'était dans cette même plaine que jadis ils avaient promis fidélité à leur père; elle reçut alors le juste nom de Champ du mensonge. Lothaire et Louis emmenèrent leur père prisonnier, à travers Metz et Soissons, jusqu'à Compiègne. Là se réunirent quelques évêques qui avaient des motifs d'être mécontents de Louis ou qui n'étaient que des instruments des princes parjures; ils condamnèrent le vieil empereur à abdiquer et à se retirer dans un couvent.

Louis résista; on le contraignit à déposer les armes, à faire pénitence à genoux et en chemise ; après quoi il fut dépouillé de la dignité impériale. L'infâme Lothaire, ne se croyant pas sûr de la couronne impériale tant que vivrait son père, voulut s'en débarrasser ; Louis le Germanique eut horreur du parricide et s'y opposa. Charlemagne, avant de mourir, avait pressenti les calamités qui menaçaient l'empire, et la corruption générale qu'une main ferme ne saurait pas contenir. Les guerres qu'il n'avait pas toujours pu éviter avaient eu de terribles résultats, et les populations frankes, quoique les plus capables d'entre les tribus germaniques, ne s'habituèrent que lentement à la discipline chrétienne. Les évêques, alliés de la cour, exaltés par la faveur ou impliqués dans les démêlés des fils de Louis le Débonnaire, méconnaissant leurs devoirs, obligèrent le Saint-Siége à intervenir et à déposer, comme indigne de sa haute charge, l'archevêque de Cologne. Après la déposition de Louis, Lothaire s'abandonna à un arbitraire sans frein; il prétendit posséder seul tout l'empire, ne s'inquiétant guère du bien-être du peuple et ne songeant qu'à son avantage personnel. Mais il irrita tout le monde contre lui, et surtout Pépin et Louis, ses frères, qui dès lors songèrent à replacer leur père sur le trône. Ils réunirent sans peine une armée puissante et mirent en fuite Lothaire, traînant après lui son malheureux père jusqu'à Paris. Les vainqueurs l'y rejoignirent et lui imposèrent la loi.

Louis le Débonnaire fut absous de toutes les sentences antérieures par les évêques réunis à Saint-Denis; on lui rendit son épée et on le replaça sur le trône. Il se réconcilia avec son fils Louis et le conduisit à Aix-la-Chapelle, où Lothaire lui-même vint le rejoindre et lui demander pardon. Il l'obtint; mais il fallut encore une fois toucher à la terrible pomme de discorde. En effet, en 837, l'empereur procéda à un second partage de l'empire, d'après lequel Lothaire, en sa qualité d'aîné, devait conserver le titre d'empereur, être mis en possession de l'Italie et de la France située entre le Rhin et la Meuse. Louis obtint la Bavière, la Saxe et les pays limitrophes; Pépin l'Aquitaine, la Gascogne et les provinces avoisinant l'Espagne; Charles, fils du second lit, la France, la Bourgogne et la Neustrie. Lothaire cette fois fut satisfait; mais il n'en fut pas de même de Louis, surnommé plus tard le *Germanique;* il avait de plus hautes prétentions, et saisit l'occasion qui lui sembla favorable

de s'agrandir, lorsque Pépin, son frère du premier lit, vint à mourir, en 838. Judith, de son côté, reprit ses anciennes intrigues. Elle craignait les dangers qui la menaçaient, elle et son fils, à la mort de l'empereur; elle voulut les prévenir en s'assurant la protection de l'un de ses beaux-fils, et Lothaire lui sembla le plus favorable à ses desseins. Elle parvint à persuader au vieil empereur de faire des propositions conciliantes à Lothaire. L'empereur promettait de lui pardonner tous ses crimes si, de son côté, Lothaire s'engageait à garantir la volonté de son père concernant la part faite à Charles; en outre, le royaume frank, la Bavière exceptée, qui restait à Louis, devait être partagé entre Lothaire et Charles. Louis le Germanique, en apprenant ces projets, se mit à la tête d'une armée et envahit l'Allemanie (840). Cette nouvelle révolte exaspéra l'empereur; il passa le Rhin et parvint en Thuringe, poursuivit vivement Louis, qui ne put se maintenir en rase campagne et prit la fuite. L'empereur réunit alors une diète à Worms. Mais, sentant ses forces l'abandonner, il se fit porter dans une île du Rhin pour y achever paisiblement ses jours. Il partagea tous ses biens; il n'oublia ni les églises ni les pauvres, et fit de nouvelles dispositions en faveur de Lothaire et de Charles. Lothaire reçut la couronne, l'épée et le sceptre, avec la charge de protéger Judith et Charles. Louis n'avait que soixante-quatre ans lorsqu'il mourut, en juillet 840. Il fut inhumé à Metz, près de sa mère Hildegarde.

La vie de ce prince avait été remplie d'amertumes. Il est difficile d'apprécier son règne; les historiens se prononcèrent, dès l'origine, pour ou contre Louis, suivant le parti auquel ils appartenaient; mais ses ennemis mêmes rendirent justice à sa capacité et à son bon vouloir. Ses intentions furent toujours excellentes; malheureusement il n'était pas fait pour son *temps*.

Les détails qu'on a sur Louis le Débonnaire, que les Allemands appellent Louis le Pieux, sont en majeure partie dus aux Annales de Fulde, *Annales Francorum Fuldenses*, qui ne sont pas tout à fait favorables au vieux Louis et prennent parti pour Louis le Germanique. D'après les Annales de Metz, Louis le Débonnaire était de moyenne stature; il avait les yeux grands et clairs, un regard ardent, un nez long et droit, une large poitrine et de fortes épaules. Son bras était d'une vigueur extrême. Nul ne l'égalait dans l'art de tirer de l'arc, de manier la lance, de conduire un cheval. Il savait le grec; il parlait le latin comme sa langue maternelle; ses sentiments étaient nobles, son cœur tourné vers tout ce qui est bien. Il aimait la prière, pardonnait facilement, était généreux envers l'Église et les établissements pieux, s'appliquait sérieusement à améliorer et à adoucir les mœurs de son peuple, sans qu'on appréciât toujours ses efforts; car les uns le décriaient comme un homme faible et superstitieux, tandis que les autres en faisaient un méchant. Il résulte de tout cela que, si Louis manquait de caractère, il ne manquait pas de bon vouloir, et que, s'il avait été mieux trempé, ou s'il était né dans d'autres temps, il aurait pu être un prince éminent.

PRISAC.

LOUIS IX (S.), roi de France, naquit à Poissy en 1215, et succéda à Louis VIII, dit *Cœur de lion*, son père, en 1226. En montant si jeune sur le trône il eût couru les plus grands dangers, s'il n'avait été confié à la garde de sa pieuse mère, Blanche de Castille. Cette femme forte, mère aussi raisonnable que tendre, s'inquiétait, avant tout, de donner à son fils une éducation chrétienne. Elle le confia aux soins des religieux de l'ordre de Saint-François et de Saint-

Dominique. Ces deux ordres étaient encore dans toute l'ardeur et l'énergie de leur origine. Louis, doué des qualités du cœur et de l'esprit, se consacra de bonne heure aux œuvres de piété et passa sa jeunesse dans l'innocence. On sait que, dans sa sollicitude éclairée, Blanche dit un jour à son fils, dont la piété la charmait : « Je suis infiniment heureuse, mon fils, de vous voir servir Dieu; car, sachez-le bien, je préférerais vous savoir mort que de vous voir outrager votre Créateur par un péché mortel. » Louis n'oublia jamais les leçons de sa mère.

En 1234 il épousa Marguerite de Provence. Il eut de bonne heure à lutter contre le soulèvement des grands vassaux, et, après avoir échappé aux graves périls dont ces sujets ambitieux et rebelles menaçaient sa vie et la paix de son royaume, il entra en lutte ouverte avec le comte de La Marche, qui avait levé l'étendard de la révolte et était entré en campagne. Le comte de La Marche comptait surtout sur le roi d'Angleterre, Richard, son allié et son parent. On en vint aux mains; La Marche et les Anglais furent battus (1) et demandèrent la paix, qui leur fut accordée à de douces conditions. Bientôt après, Louis tomba dangereusement malade. Il se rétablit et résolut d'entreprendre une croisade aussitôt après sa parfaite guérison; toutefois il ne put l'exécuter qu'en 1248. Il aborda à Chypre au mois de septembre; il se décida à hiverner dans cette île pour rétablir complétement ses forces et prendre les mesures qui devaient lui assurer la conquête de la Terre-Sainte. Il y reçut diverses ambassades des princes de l'Asie Mineure et du continent, qui vinrent négocier avec lui. Malheureusement les pourparlers traînèrent en longueur. Louis crut enfin devoir commencer sa campagne en attaquant l'Égypte; il parut devant Damiette à la fin du printemps de 1249; Damiette fut conquise. Louis IX y passa l'été sans avancer; le Nil s'accrut, et la position de l'armée devint critique. Enfin, en octobre, Louis obtint des renforts, et il se remit en mouvement en novembre; le mois suivant il livra bataille. Louis fut d'abord vainqueur; mais, l'ardeur ayant emporté trop loin le roi et son armée, l'ennemi reprit l'offensive et fit subir d'énormes pertes aux croisés, qui finirent par rester maîtres du champ de bataille. Cependant la situation de l'armée s'empira; les Sarrasins occupèrent toutes les routes, coupèrent les communications de l'armée avec Damiette; les vivres manquèrent, beaucoup de croisés moururent de faim; la maladie acheva le reste, et il demeura à peine 6,000 combattants valides de cette armée de 32,000 hommes; il n'y eut donc plus d'autre ressource que la retraite. Le 5 avril les Sarrasins firent une attaque suprême (1), à la suite de laquelle ils prirent le roi et ses deux frères, Alphonse et Charles, soit, comme le dit l'historiographe de S. Louis, que Dieu voulût punir les péchés de quelques-uns de ceux qui accompagnaient le roi, soit qu'il voulût mettre davantage en lumière la vertu et la patience du pieux monarque. Le roi eût pu facilement pourvoir à sa sûreté, mais il refusa de se séparer de ses compagnons d'armes; il ne voulut ni leur enlever la consolation que leur procurait sa présence, ni les priver de l'espoir d'être plus promptement délivrés par des négociations qu'il ouvrirait et suivrait en personne. En effet un armistice fut conclu aux conditions suivantes : Louis et son ar-

(1) Taillebourg et Saintes (1242).

(1) Mansourah (vulgairement la Massoure) (1250).

mée pouvaient se retirer librement; les Chrétiens conservaient quelques localités de la Terre-Sainte; le roi abandonnait Damiette et payait 8,000 besants (1) en même temps qu'il restituait tous les prisonniers sarrasins; l'armistice devait durer dix ans. Ces conditions parurent d'abord trop favorables aux Sarrasins; ils se révoltèrent contre le sultan et voulurent tuer le roi de France; toutefois ils changèrent d'avis et demandèrent à s'en tenir à la paix conclue.

Louis envoya ses frères en France; quant à lui, il demeura encore cinq années en Palestine (2), convertissant un grand nombre de Sarrasins au Christianisme, délivrant les Chrétiens captifs, fortifiant les villes et les châteaux qui étaient restés entre ses mains, servant les pauvres et les malades et ensevelissant les morts. Au milieu de ces travaux il apprit le décès de sa mère. Alors il jugea qu'il était temps de revenir en France. Il se remit en route. Le troisième jour de la traversée, le bâtiment qu'il montait heurta si violemment contre un rocher ou un banc de sable que tous ceux qui étaient sur le navire et les matelots eux-mêmes crurent leur perte assurée. Les prêtres, effrayés, se mirent à la recherche du roi, et le trouvèrent à genoux devant le Saint-Sacrement. Ils attribuèrent leur salut aux prières du roi. Louis fut parfaitement accueilli en France. La réputation de sa sainteté et de sa douceur n'avait fait qu'augmenter pendant une absence de sept années.

Dès qu'il fut de retour il devint le refuge de tous les malheureux; il bâtit une foule d'hôpitaux et de couvents, fit distribuer de l'argent aux pauvres et voua une sollicitude particulière aux aveugles. Il destina dans chaque ville une maison spéciale à les recevoir; il allait lui-même soigner les malades, les laver, leur donner à manger, les embrassait, et ne se laissait pas même effrayer par la vue des lépreux les plus hideux. Un des principaux objets de sa dévotion, durant son séjour en Orient, avait été les souvenirs laissés par le Christ sur la terre baignée de son sang, et surtout les instruments de sa Passion. Il rapporta à Paris la couronne d'épines, la sainte lance et une grande portion de *la vraie croix*, qu'il s'était procurée à Constantinople. Il bâtit, pour conserver ces précieuses reliques, une église spéciale (1) près de son palais (2) et y passait bien des heures en prières. Il avait une si grande dévotion pour la croix qu'il évitait de marcher là où il en voyait le dessin et empêchait, autant qu'il le pouvait, qu'on en traçât la figure sur le sol.

Mais la dévotion de Louis ne le détournait en rien des affaires de son royaume; il les dirigeait avec une extrême sagesse. Comme il craignait toujours que, malgré sa sollicitude, les intérêts des pauvres ne fussent négligés, il présidait deux fois par semaine des assemblées publiques, dans lesquelles il écoutait tous ceux qui se présentaient et leur rendait prompte justice. Il tenait rigoureusement la main à ce que personne ne troublât la paix et le repos du pays. Sauf des cas rares, il régnait surtout par la douceur, à laquelle il savait joindre une rare habileté.

Il avait une cinquantaine d'années lorsque les affligeantes nouvelles qu'il reçut de la Terre-Sainte le décidèrent à une nouvelle guerre sainte, qu'il entreprit avec ses fils, un grand nombre de hauts personnages du royaume

(1) 7,000,000 de fr.
(2) Il y prit Tyr et Césarée.

(1) La Sainte-Chapelle de Paris.
(2) Le palais de justice actuel, contigu à la Sainte-Chapelle.

et une puissante armée. Au moment de s'embarquer il jeta un coup d'œil bienveillant sur ses fils et dit à l'aîné, qui devait être son successeur : « Vous voyez que j'entreprends ce voyage, malgré mon âge et celui de la reine, votre mère, et quoique nous ayons un royaume que, grâce à Dieu, rien ne trouble, et où nous jouissons en abondance de toute espèce de joies et d'honneurs. Je n'épargne pour la cause du Christ et de l'Église ni mes vieux jours ni votre mère, dont la désolation ne peut me retenir. Je méprise les joies et les honneurs, et je consacre mes trésors à Dieu. Je vous emmène, vous et ma fille aînée; je n'aurais même pas laissé derrière moi mon quatrième fils, s'il était assez fort pour voyager. Je désire que vous preniez tout cela à cœur, afin que, lorsque vous me succéderez, vous ne ménagiez, pour défendre la cause du Christ, de l'Église et de la foi catholique, ni votre femme, ni vos enfants, ni votre royaume. »

Louis s'embarqua à Marseille au mois de mai 1270. Il s'arrêta d'abord à Tunis, ayant à châtier le bey dont les sujets s'étaient permis de maltraiter les pèlerins. Déjà il avait pris le port de Carthage lorsqu'une funeste épidémie éclata dans l'armée, enleva d'abord Jean, fils du roi, puis l'atteignit lui-même. Dès qu'il se sentit frappé, il se mit en prières, louant le Seigneur et disant : « Faites, ô mon Dieu, que nous méprisions le bonheur de la terre et que nous n'ayons pas peur de ses misères! » Il priait également pour ceux qui l'accompagnaient : « Soyez, ô Seigneur, le sauveur et le protecteur de votre peuple! » Au moment de mourir il désira le saint Viatique. Le prêtre lui présentant la sainte hostie et lui demandant s'il croyait que c'était bien le corps du Fils de Dieu, il répondit qu'il doutait aussi peu de la présence du Christ dans son sacrement que s'il le voyait dans la forme sous laquelle il monta au ciel. Il jeta alors un regard vers le ciel et dit : « Je vais, Seigneur, dans votre maison. Je vous adorerai dans votre temple et je reconnaîtrai votre nom. » A ces mots il s'endormit dans le Seigneur, le 25 août. Après ce malheur irréparable l'armée revint en France, emportant soigneusement le corps du roi, qu'on déposa à Saint-Denis; son tombeau fut glorifié par des miracles, et Boniface VIII mit Louis au rang des saints.

Louis avait quatre fils, pour l'éducation desquels il n'avait rien épargné, quoique aucun d'eux ne marcha sur les traces de son père. Il leur avait enseigné, par ses exemples autant que par ses paroles, à aimer et à servir le Seigneur. Toutes les fois qu'il en avait le temps, il allait les voir, les exhortait, et l'on admire encore de nos jours, comme de touchantes preuves de sa sagesse et de sa sainteté, les avertissements qu'il laissa à l'aîné de ses fils, qui devait lui succéder.

Il les prémunissait contre le péché comme le plus grand des malheurs, et leur recommandait surtout l'humilité, la clémence et la miséricorde. Il leur défendait de s'orner de fleurs le vendredi, jour où le Sauveur avait porté la couronne d'épines. Comme il connaissait tous les dangers que le luxe, les richesses et les dignités font courir, surtout aux princes, il observait avec une vigilance extrême la modestie, la tempérance, la simplicité, fuyant les séductions du monde, les attraits de la chair, et tenant constamment son corps, suivant le conseil de l'Apôtre, sous une sévère discipline. Il porta longtemps un cilice, et, son confesseur le lui ayant fait ôter, il compensa les austérités qui lui étaient interdites par l'abondance des aumônes qu'il distribuait aux pauvres. Il jeûnait tous les vendredis, et ne mangeait ces jours-là, surtout du-

rant l'Avent et le Carême, ni fruits ni poissons. Ce dont il se privait il le donnait aux pauvres, qui l'entouraient sans cesse et dans lesquels il honorait la personne du Christ. On comprend que S. Louis soit devenu le saint de prédilection et le patron de la France catholique.

PRISAC.

LOUIS XIV, roi de France (1643-1715). Il est peu de princes dont le règne ait été aussi long et aussi éclatant que celui de Louis XIV. Ce monarque imprima son caractère à tout son siècle, fonda la monarchie absolue, et, après avoir porté la France au plus haut degré de gloire et de puissance, devint la première cause de sa décadence. Nous n'avons point à nous occuper ici de la partie politique du règne de ce monarque. Ce qui est uniquement de notre ressort, c'est le rôle que joua, au point de vue de l'Église, Louis XIV, un des garants de la paix de Westphalie et le souverain du plus puissant des royaumes catholiques.

La paix conclue à Munster et à Osnabruck, durant sa jeunesse, par le cardinal Mazarin, avait profondément ébranlé la puissance de l'empereur d'Allemagne, en maintenant dans leur plus grande extension les principes de la sécularisation et en faisant occuper le nord de l'Allemagne par les Suédois, lorsque la guerre des Pays-Bas amena, en 1659 et 1668, d'abord la paix des Pyrénées, puis celle d'Aix-la-Chapelle, qui enleva à la branche espagnole de la maison de Habsbourg autant de puissance et de crédit que la branche allemande en avait perdu par la paix de 1648. A dater de ce moment la France fut incontestablement le premier des États catholiques, et, si elle avait mis en pratique des principes de paix, de justice, de modération et de grandeur véritable, elle aurait pu rétablir l'ordre ébranlé depuis cent cinquante ans, et donner à la cause catholique un nouvel et magnifique essor. Mais Louis XIV fut uniquement Français, n'eut d'autre pensée que de satisfaire l'amour de la gloire inné chez son peuple, et ne connut d'autre but que l'agrandissement de la France à tout prix.

A dater de la reprise de la guerre des Pays-Bas, en 1667, Louis XIV marcha dans la malheureuse voie qui le précipita d'une guerre dans une autre; qui, après une série de victoires éclatantes et une grande extension de territoire, eut pour résultats immédiats la paix de Nimègue (1678) et celle de Ryswick (1697); mais qui fit de Louis XIV le fléau de ses voisins et jeta l'Europe dans les perturbations les plus fatales. En vain Leibnitz tâcha de détourner Louis XIV de cette voie dangereuse et de le ramener dans la direction salutaire qu'avant lui avait suivie S. Louis, qu'après lui Napoléon, guidé par un grand instinct politique, inaugura un moment. Louis XIV préféra jouer un rôle équivoque, attaquer d'un côté les protestants des Pays-Bas et du Palatinat, d'un autre côté agir en despote à l'égard d'Innocent XI, et faire regretter au Pape la part que ses prédécesseurs avaient prise à la décadence de l'empire d'Allemagne, protecteur de l'Église et du Saint-Siége. Entre la paix de Nimègue et le traité de Ryswick, il eût encore été temps de déployer d'une manière puissante et grandiose les principes d'une politique vraiment chrétienne. Louis XIV, après avoir poursuivi le Pape (1) et s'être posé de fait comme le chef de l'Église catholique en France, voulant toutefois donner une irréfragable preuve de sa catholicité, crut devoir retirer aux protestants les droits dont ils avaient joui jusqu'alors, tandis qu'il faisait prévaloir le

(1) *Voy.* INNOCENT XI, GALLICANISME.

principe du schisme par la prédominance des laïques sur le clergé dans les causes même purement religieuses. Soit qu'il y fût poussé par le vœu populaire, soit que le Parlement lui eût facilité la révocation de l'édit de Nantes (1598) en ne l'enregistrant que sous la clause que les successeurs de Henri IV auraient la liberté de le révoquer s'ils le jugeaient avantageux à la religion et à l'État, toujours est-il que, le gallicanisme ayant donné au roi une plénitude de pouvoir qui mettait les évêques mêmes à sa disposition, sa volonté étant devenue l'unique loi, à la cour, dans l'administration, dans l'armée, dans l'Église, dans les choses de goût et les affaires de mœurs, il n'y eut plus de voie de salut pour les huguenots, qui, d'ailleurs, avaient contracté avec les Pays-Bas une alliance nécessairement dangereuse aux yeux du roi. L'Espagne avait depuis longtemps, aux applaudissements de la France, chassé, d'après les mêmes principes, les Maures de son territoire; le formidable code pénal d'Angleterre était mis en pratique contre les Catholiques d'Irlande, où la tête d'un prêtre était taxée au même prix que celle d'un loup. Louis XIV essaya d'abord les moyens de persuasion, en récompensant les protestants qui rentraient dans le giron de l'Église, puis en retirant successivement leurs droits à ceux qui persévéraient dans la foi calviniste.

Ces moyens n'ayant pas réussi, Louis XIV fit soutenir les missionnaires par des dragons, qui sabraient ceux qui ne voulaient pas se laisser convaincre. Pour échapper à ces moyens de violence, les Calvinistes, au nombre de 195,000, eurent recours à l'abjuration, comme seul moyen de sauver leur fortune, leur honneur et leur vie. Cependant la violence du roi éclatait partout la même. En pleine paix il enleva Strasbourg aux Allemands, excita les Turcs contre l'empire, bombarda Luxembourg lorsqu'il vit que les Turcs ne pouvaient prendre Vienne, et traita la noblesse allemande et les états de l'empire en Alsace comme il en avait agi envers les huguenots, par rapport à leurs droits et à leurs priviléges, au mépris des lois, des traités et des droits acquis. Enfin, le 22 octobre 1685, l'édit de Nantes fut révoqué; tous les priviléges des Calvinistes furent supprimés; il leur fut interdit de pratiquer leur religion et enjoint d'élever leurs enfants dans la religion catholique; en un mot on leur appliqua toutes les mesures iniques que, depuis plus d'un siècle, l'Angleterre faisait peser sur les Catholiques anglais et irlandais, etc.

Mais, tandis que les Catholiques d'Irlande endurèrent jusqu'au bout la persécution dont ils étaient victimes, les huguenots émigrèrent en masse (de 100,000 à 230,000), et portèrent, dans les guerres qui se succédèrent, les armes contre leur patrie. Cette politique, à laquelle s'ajouta l'odieux incendie de 1,400 localités du Palatinat, en 1688, produisit enfin ce que le schisme religieux n'aurait jamais permis sans cela, une coalition universelle contre le perturbateur de la paix de l'Europe. Au moment où Guillaume d'Orange usurpa le trône du dernier des rois catholiques d'Angleterre, Jacques II (1), il avait pour allié l'empereur d'Allemagne Léopold (2); le Pape lui-même faisait savoir à Louis XIV, à propos du zèle belliqueux qu'il mettait à convertir ses sujets égarés, que le Christ n'avait pas employé des moyens de ce genre pour convertir le monde.

Innocent XI refusa l'institution de trente-cinq évêques français. Louis XIV, voulant user de représailles, ordonna à son ambassadeur d'entrer à Rome com-

(1) *Voy.* Jacques II.
(2) *Voy.* Léopold.

me dans une ville conquise, et fit arrêter à Paris le nonce, à la façon du sultan, qui, lui aussi, met la main sur les ambassadeurs des puissances qui se brouillent avec lui. Cependant Innocent XI déclara qu'il mourrait martyr plutôt que de consentir aux exigences de Louis XIV(1).

Ce fut la première résistance devant laquelle le puissant monarque fut obligé de s'arrêter. Les prélats français, qui avaient secoué le joug si doux de l'autorité pontificale pour tomber sous la dure domination du roi, présentèrent, le 14 septembre 1683, leur humble supplique au Pape et proclamèrent non avenues toutes les déclarations qu'ils avaient faites, en 1682, contre la puissance spirituelle du Pape. Le roi, qui avait exigé de tous les professeurs de théologie, de tous les dignitaires ecclésiastiques, qu'ils prêtassent serment au nouveau droit ecclésiastico-politique, révoqua les ordres fondés sur les quatre articles de l'Église gallicane, et inséra dans le traité de Ryswick, comme en expiation du passé, la clause que, dans toutes les localités de l'empire d'Allemagne rendues par la France et situées sur la rive gauche du Rhin, la religion catholique demeurerait dans la situation où elle était au moment de la signature de la paix.

Louis XIV expia ses fautes par les nouveaux malheurs qui furent la suite de la guerre de Succession. Au moment où il proclamait qu'il n'y avait plus de Pyrénées, la fortune l'abandonna sur les champs de bataille. Le malheur s'appesantit sur sa famille ; l'État fut réduit à la dernière extrémité. Toutes les ressources étaient épuisées, lorsqu'après de nouveaux et de suprêmes efforts il parvint à conclure la paix d'Utrecht et de Rastadt. Elle permit au roi de mourir en paix, le 1er septembre 1715, laissant à son arrière-petit-fils, âgé de cinq ans, le poids d'une monarchie en décadence, à sa postérité une sorte de malédiction qui, pendant sept générations, ne permit à aucun premier-né de succéder à son père, et attira sur sa race des catastrophes qui n'ont pas encore atteint leur terme.

Höfler.

(1) *Voy.* Persécution des Chrétiens.

LOUIS (V) DE BAVIÈRE. A dater de la mort de l'empereur Henri VI, les élections contestées devinrent en quelque sorte la règle en Allemagne. Il s'ensuivit que l'autorité royale déchut en proportion des efforts que les prétendants à la couronne faisaient auprès des Papes pour obtenir la dignité impériale, tandis que les Papes acquirent une autorité de plus en plus considérable, et bien autrement décisive que ne l'avait jamais été celle des empereurs d'Allemagne dans les élections contestées de la papauté des siècles précédents (dixième, onzième et douzième).

Après la mort de l'empereur Henri VII, Louis, duc de la haute Bavière, avait été élu en même temps que Frédéric, duc d'Autriche (1314). Tous deux aspiraient à recevoir la couronne impériale des mains du Pape Jean XXII; mais celui-ci, loin de faire de la couronne le prix de la victoire, exhorta les deux partis à s'entendre à l'amiable. Il ne fut point écouté, et les deux adversaires s'engagèrent dans une guerre de sept ans. Le Pape Jean XXII crut devoir alors, comme ses prédécesseurs, pourvoir du moins à la tranquillité de la Péninsule, déchirée par les partis, en y nommant un vicaire de l'empire. Louis ayant, en 1322, défait et pris son rival dans la bataille d'Ampfing, ayant, dans l'exaltation de sa victoire, envoyé des secours aux Gibelins lombards en lutte avec les légats du Pape, et nommé le comte de Neuffen vicaire de l'empire en Italie, il en résulta un choc entre le roi des Romains,

nouvellement élu, et le Pape, qui, s'inquiétant peu de la catastrophe survenue en Allemagne, ne vit dans Louis qu'*un certain duc de Bavière*, auquel il ordonna, le 8 octobre 1323, de s'abstenir de l'administration de l'empire et de comparaître à Avignon dans un délai de trois mois.

Louis ne pouvait triompher de ces prétentions exagérées, que ni un Innocent III, ni un Grégoire IX n'eût approuvées, que par une seule voie, mais une voie sûre, savoir, celle de la plus grande modération; il fallait s'abstenir de toute exagération et de toute violence, faire de sa cause celle de l'empire, et obliger moralement le Pape, par la prudence et la fermeté, à céder, comme les Papes eux-mêmes avaient triomphé par leur patience des violences de Frédéric II. Mais Louis de Bavière n'était pas taillé pour ce rôle, aussi sage que sûr. Il crut agir très-prudemment en s'appropriant l'affaire de la discussion dogmatique des Fraticelles (1) sur la pauvreté du Christ, et en traitant comme un Pape illégitime le Pontife qui s'était prononcé contre les opinions subtiles de quelques moines mendiants. Il n'aperçut pas les armes qu'il mettait par là entre les mains d'un adversaire que toute la chrétienté reconnaissait, et combien il exposait son bon droit en l'identifiant avec une cause perdue dès l'origine. Cette fameuse démarche, ordinairement tant vantée, par laquelle Louis fit cause commune avec Michel de Césène, Buonagrazia, Guillaume Occam, etc., fut incontestablement la plus malheureuse de toutes celles qu'il pouvait faire. Dans un conflit avec un Pape qui donnait tant de prise sur lui, mais qui sut prudemment couvrir ses fautes de celles de son adversaire, Louis aurait dû surtout soigneusement éviter une faute qui mettait en question son orthodoxie, et qui devait par là même détourner de lui le parti religieux de l'empire, d'abord formellement prononcé en sa faveur.

La seconde faute politique qu'il commit fut l'expédition romaine. Entreprise à l'improviste, terminée par une honteuse retraite, cette expédition s'évanouit comme une ombre, quoique l'Italie gibeline, les Visconti de Milan, les Castruccio Castracani de Lucques, se fussent attachés à Louis, que les Allemands eussent nommé l'antipape Nicolas V (Pierre de Corbière), et que l'empereur eût reçu à Rome la couronne d'une façon jusqu'alors inouïe. Louis, poursuivi à coups de pierres par les Romains, fut contraint de quitter Rome à l'arrivée de Robert, roi de Naples; son Pape fut obligé de se soumettre, la corde au cou, à Jean XXII; le pseudo-collége des cardinaux créés depuis peu se dispersa; les villes gibelines cherchèrent à se réconcilier avec le Saint-Siége, et Louis, loin d'avoir ruiné son adversaire, n'était parvenu qu'à se rendre ridicule et méprisable aux yeux du Pape, qui songea à le déposer et à faire passer l'empire aux mains des Français.

Jean XXII étant mort au milieu de ces préoccupations, Louis de Bavière, changeant de rôle, tâcha, par une extrême condescendance, d'obtenir du successeur de Jean, Benoît XII, ce qu'il n'avait pu gagner par la violence jusque alors; mais le différend, d'abord purement ecclésiastique, était devenu une question politique, et le sort de Louis dépendait désormais du consentement des rois de France et de Naples, qui appartenaient à la même race. Ce fut précisément ce mélange d'éléments étrangers et la dépendance notoire du Pape Benoît à l'égard de la cour de France qui raffermirent en Allemagne la cause chancelante de Louis, jusqu'au moment où

(1) *Voy.* FRATICELLES.

de nouveaux empiétements de sa part, la violation des droits de l'Église et son ambition poussèrent ses amis eux-mêmes dans le camp ennemi. Il y avait alors, comme il y eut durant toute la période de la lutte des Guelfes et des Gibelins, de perpétuelles alternatives entre les deux partis, dont l'un s'élevait à mesure que l'autre s'abaissait, sans qu'on pût en venir à un équilibre stable, à un repos réel, à une réconciliation sincère. Tant que le roi de Germanie fut serré de si près que la royauté et les droits des Allemands furent en danger, la nation se rangea du côté de Louis, et la diète de Francfort, comme l'assemblée des électeurs de Rhensé (1338), qui maintint le droit des princes électeurs de l'empire et proclama l'élection de l'empereur indépendante de la confirmation papale, furent l'expression de ces dispositions bienveillantes des esprits. Mais lorsque Louis, s'appuyant sur les principes de la toute-puissance impériale, défendus par les Fraticelles, osa déclarer qu'il voulait rompre le mariage de Marguerite de Tyrol avec Jean-Henri, prince de Bohême, et marier la princesse divorcée avec son fils Louis, il souleva contre lui la maison de Luxembourg (en Bohême) comme le Pape (Clément VI, dep. 1342), et mit en péril sa couronne de Germanie, sans pouvoir pour cela maintenir longtemps le Tyrol aux mains de sa famille.

Le Pape Clément chercha d'abord à le contraindre à une soumission aussi absolue que déshonorante, et cette soumission, ayant été rejetée à la diète de Francfort (1344), fut suivie d'une sentence terrible de déposition et d'excommunication, rendue le jeudi saint 1345. Mais ce qui détermina définitivement la chute de Louis, ce fut le prétendant que le Pape lui opposa dans la personne de Charles de Luxembourg, dont l'élection devait satisfaire ceux qui jusqu'alors avaient pris le parti de Louis uniquement pour empêcher un Français de devenir empereur.

Cinq électeurs nommèrent, en juillet 1346, Charles de Luxembourg; il fut couronné à Rome, et une nouvelle et sanglante lutte pour l'empire se préparait; on pouvait prévoir une nouvelle bataille d'Ampfing, lorsque Louis, frappé d'une attaque d'apoplexie, mourut, en 1347, près de Furstenfeld-brück.

De son règne datent positivement la solution des liens qui rattachaient les uns aux autres les degrés inférieurs aux degrés supérieurs dans l'Église et dans l'État, et l'inauguration des principes révolutionnaires qui se répandirent partout sous le manteau impérial.

On comprend que son règne ait eu toute l'approbation de ceux qui virent avec joie l'émancipation brusque des villes, la guerre des paysans contre la noblesse et les princes, en général le développement du principe démocratique; et tel est, en effet, le sens de ce règne; mais qu'on soit suspect en politique, qu'on passe pour mauvais patriote, parce qu'on n'approuve pas sans condition le soulèvement de Louis contre les Papes, cela ne se conçoit que de la part de ceux qui ignorent l'histoire, et par suite de la confusion d'idées qui règne aujourd'hui dans les classes élevées de la société comme dans les rangs les plus infimes. Sans doute, depuis qu'on a fait de l'histoire de Bavière et de ses princes une véritable mythologie, le simple récit du règne de Louis de Bavière, tel qu'il fut, doit singulièrement déplaire; mais de ce qu'il se trouve des gens attendant qu'on leur donne le ton dans lequel ils doivent enseigner ou écrire, cela change-t-il la vérité historique? et n'y a-t-il pas dans ce cas double obligation pour l'historien de rendre témoi-

gnage à la vérité, sans s'inquiéter de ce qui peut lui en advenir?

HÖFLER.

LOUIS (S.) DE GONZAGUE. Le château de Gonzague, près de Mantoue, est le foyer d'où sortit la famille princière à laquelle appartinrent les ducs de Mantoue et les marquis de Guastalla, Sabbionetto, Castiglione et Novellara. De la branche des Castiglione naquit, le 9 mars 1568, LOUIS, fils aîné de Ferdinand de Gonzague, prince de l'empire romain, marquis de Castiglione, au château de ce nom, dans le diocèse de Brescia. Sa mère lui fit donner l'éducation la plus sérieuse, et il montra, dès le bas âge, une piété profonde et une conscience délicate. A sept ans son père l'emmena avec lui à une revue militaire; il y entendit sortir de la bouche des soldats un mot grossier, qu'il répéta sans le comprendre, jusqu'à ce que son précepteur l'avertit de l'inconvenance involontaire qu'il commettait. Le jeune Louis pleura toute sa vie cette faute, et il data lui-même sa conversion de ce moment.

De retour dans la maison paternelle il redoubla ses pratiques de dévotion, fut obligé par son père de passer avec son jeune frère deux années à la cour élégante de Florence, afin de s'y former aux bonnes manières sous les yeux de François, duc de Médicis. Louis s'y fit remarquer par ses vertus, et notamment par sa chasteté. Afin d'échapper aux dangers qui l'environnaient, il se fit une loi de ne jamais regarder le visage d'une femme, même d'une parente. Il était à peine âgé de douze ans lorsqu'il quitta Florence et revint au château paternel. Les lettres des missionnaires des Indes, qu'il aimait à lire, éveillèrent en lui le désir d'entrer dans la Société de Jésus; mais il lui fallut attendre plusieurs années avant de pouvoir réaliser son projet. Au moment où il se préparait à sa première communion, S. Charles Borromée arriva à Brescia en qualité de visiteur apostolique (1580). Le jeune Louis eut le bonheur d'être présenté au grand homme, et d'apprendre de la bouche du Pontife la manière de recevoir dignement la sainte Communion. Jamais Louis n'oublia ce moment solennel, à dater duquel il redoubla de dévotion et d'austérité. Il jeûnait trois fois par semaine, mangeait à peine les autres jours, dormait sur une planche, et se levait au milieu de la nuit pendant les plus rudes froids de l'hiver pour converser avec Dieu.

En 1581 il partit pour la cour de Madrid avec son père, qui avait une charge à y remplir. Sa vie y fut si pure et si céleste qu'on disait que le jeune marquis de Castiglione n'avait pas de corps.—Ce fut là qu'il découvrit à ses parents son désir de devenir Jésuite. Sa mère en conçut autant de plaisir que son père d'amère douleur. Revenu en Italie en 1584, Louis dut, d'après l'ordre de son père, entreprendre plusieurs voyages; on espérait le distraire et lui faire oublier son dessein; mais, comme il persévérait, son père finit par y donner son consentement en 1585.

L'empereur Rodolphe II autorisa Louis à transmettre à son frère Rodolphe la principauté de Castiglione. Louis partit sans retard pour Rome; il avait à peine dix-huit ans quand il entra, le 21 novembre 1585, au *Gesù*. Le jeune novice s'appliqua surtout à la pratique de l'obéissance et de l'humilité, heureux d'être appelé aux plus bas offices, et se réjouissant, comme d'une rare faveur, d'être chargé de mendier, une besace sur le dos, dans les rues de Rome. Il recevait tous les huit jours la sainte Communion, s'y préparait pendant trois jours par la pénitence, la confession et un ardent désir, en même temps qu'il pratiquait toute espèce

d'austérités. Comme sa santé s'altérait, il lui fut défendu de rien faire au delà de ce qui était prescrit par la règle ; il fut même envoyé, pendant quelque temps, à Naples pour y rétablir ses forces. Après avoir terminé les deux années du noviciat, il prononça ses vœux le 20 novembre 1587, reçut la tonsure et les ordres mineurs, et commença ses études théologiques. Au terme de la seconde année, le Père Robert Bellarmin lui apporta un ordre du général qui l'envoyait à Mantoue pour y apaiser un grave différend qui divisait sa famille. Il réussit dans cette mission au gré de tout le monde, grâce au respect que les deux partis éprouvèrent pour le saint médiateur. Après avoir réglé diverses autres affaires de famille et avoir décidé son frère Rodolphe à reconnaître la femme qu'il avait secrètement épousée, et qui était d'une naissance inférieure à la sienne, il se rendit, le 22 mars 1590, à Milan, et y continua sa théologie, qu'il acheva à Rome, où il fut appelé à la fin de l'année.

A cette époque une épidémie éclata dans Rome; les Jésuites bâtirent un hôpital, et Louis de Gonzague fut un de ceux qui se vouèrent avec le plus de zèle au soin des malades. Plusieurs Jésuites tombèrent victimes de leur dévouement, et Louis fut lui-même atteint de la contagion en mars 1591. Il échappa au premier danger; mais il conserva une fièvre lente, qui le mena au terme de sa vie du 20 au 21 juin de la même année. Il n'avait pas tout à fait vingt-trois ans, et avait passé six années dans la Compagnie de Jésus. Son corps repose dans une chapelle, dédiée en son nom, de l'église du *Gesù* à Rome. Ce fut le célèbre Bellarmin qui l'assista au moment de sa mort; il affirma, avec d'autres personnes qui connaissaient particulièrement Louis de Gonzague, que jamais il n'avait commis de péché mortel. Sa pureté angélique était la plus éminente de ses vertus; elle ne fut jamais troublée, dit-on, même par une mauvaise pensée. S. Louis de Gonzague est le modèle et le patron de la jeunesse chrétienne. Grégoire XV le béatifia en 1621, Benoît XIII le canonisa en 1726. Sa mémoire est célébrée le 21 juin, jour de sa mort.

Cf. sa vie dans les Bollandistes ; un abrégé dans Butler.

HÉFÉLÉ.

LOUIS DE GRENADE (FRA LUIS DE GRENADA, *Ludovicus Granatensis*), écrivain ascétique et classique. Capmany dit, dans son *Teatro historico critico de la Elocuencia española*, qu'on peut considérer Louis de Grenade comme l'Espagnol le plus éloquent du seizième siècle. Tous ceux qui ont lu ses œuvres savent combien il mérite l'estime dont il jouit, en sa qualité d'auteur ascétique, dans le monde catholique, parmi les Papes, les princes et les saints, tels que S. Charles Borromée et S. François de Sales.

Louis naquit à Grenade, en 1504, de parents pauvres. Il eut le bonheur de recevoir une excellente éducation. Ce fut son éloquence prématurée qui détermina le bienfait auquel il dut cette faveur. Louis avait souvent de vives discussions avec un de ses camarades, et les coups se mêlaient parfois aux arguments. Le comte de Tendilla, ayant un jour été, par hasard, témoin d'une de ces disputes, fit séparer les deux combattants; Louis marcha droit au comte et se justifia avec une si vive éloquence, par des preuves si fortes et si suivies, que Tendilla en fut stupéfait, prit en amitié cet enfant spirituel et disert, et l'associa à l'éducation de ses fils.

A dix-neuf ans Louis entra dans l'ordre de Saint-Dominique, dont il devint la gloire. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Valence, il fut

chargé de l'enseignement, contribua à relever le couvent de la *Scala Cœli* près de Cordoue, en qualité de provincial du Portugal, prêcha avec zèle et fruit, et publia un grand nombre d'ouvrages spirituels. Nommé archevêque de Braga, il refusa cet honneur, et fit mettre à sa place le célèbre Barthélemy des Martyrs. Après avoir fait un bien infini par sa parole et ses écrits, il termina sa vie exemplaire, le 31 décembre 1588, à Lisbonne, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans.

Les ouvrages de Louis de Grenade sont écrits les uns en latin, les autres en espagnol. Il traduisit lui-même en espagnol quelques-uns de ses livres latins. Il assignait le premier rang, parmi ses écrits, à son traité *la Guida de Pecadores*, dont un écrivain a dit qu'elle a remis dans le droit chemin plus de pécheurs qu'elle ne renferme de lettres. Un autre livre célèbre de Louis de Grenade est *el Memorial de la Vida Christiana*, dans lequel le Chrétien trouve une direction complète qui le conduit du premier jour de la conversion à la plus haute perfection.

Tous les écrits de Louis de Grenade sont remarquables par leur vivacité méridionale, souvent par leur poétique élan, toujours par leur chaleur évangélique. On sent qu'il est pénétré de ce qu'il enseigne. Capmany dit : « Jamais auteur ascétique n'a parlé de Dieu avec ce ton digne et élevé. Lorsqu'il dépeint la faiblesse et la misère de l'homme en face de la toute-puissance et de la miséricorde divine, lorsqu'il représente l'amour infini de Dieu et notre ingratitude, il est incomparable; il est parmi les mystiques ce qu'est Bossuet parmi les orateurs. »

Le même critique, après d'éclatantes louanges données à la pureté, à la grâce et à l'éclat du style de Louis de Grenade, le compare, quant à sa facilité, sa clarté et sa fécondité, à S. Chrysostome. La lecture assidue de Cicéron en fit un grand orateur; l'étude de l'Écriture et des Pères en fit un profond ascète. Fr. Valois a donné une édition latine des œuvres de Louis de Grenade; elle a été aussi publiée, à la suite d'une traduction allemande de quelques-uns de ses écrits, en 3 vol. in-fol., 1626, Cologne. Il a paru en français : *Sermons et rhétorique des Prédicateurs*, par Girard, 5 vol. in-8°, Paris, 1809. En Espagne nous connaissons les deux éditions suivantes : *Luis de Granada Obras, precedente su vida, escrita por Luis Munoz*, VI t. in-fol., Madrid, 1788-1800; édition in-8° en 18 vol.; la Biographie de Louis de Grenade, par L. Munoz, forme le dix-neuvième volume.

ZINGERLÉ.

LOUIS DE LÉON, ermite de Saint-Augustin et poëte, naquit à Grenade, d'une des familles les plus distinguées d'Espagne, en 1527, et entra dès l'âge de seize ans dans le couvent des Ermites de Saint-Augustin à Salamanque. Il associa l'étude des classiques à celle de la théologie et s'occupa avec ardeur de poésie sacrée. Il remplit avec éclat la fonction de professeur des saintes Écritures à Salamanque. Il traita avec beaucoup de soin la question qui fait le titre d'un de ses ouvrages : *De legitimo tempore utriusque agni typici ac veri immolationis* (Salamanca, 1587). Un autre de ses traités théologiques a pour objet *le Saint Nom de Jésus-Christ*. En outre il traduisit et commenta le Cantique des cantiques, et fut, à cette occasion, soupçonné d'hérésie sans le mériter. L'Inquisition le fit emprisonner et le tint pendant cinq ans séparé de toute société humaine et privé de la lumière du jour; mais le vertueux commentateur, dans le profond sentiment de son innocence, conserva un calme et une sérénité d'esprit

qu'il ne put jamais recouvrer à ce degré, une fois sorti de prison. Rendu à la liberté, il fut rétabli dans ses charges et ses dignités. Il mourut le 13 août 1591 à Salamanque, en qualité de vicaire général et provincial de son ordre. Contemporain du célèbre Fernand de Herréra († 1578), Louis de Léon passe pour le poëte espagnol le plus correct; nul écrivain moderne n'a eu autant que lui le sentiment des anciens et n'a mieux que lui transporté leur génie dans la poésie moderne. Bouterweck dit qu'il est difficile de décider qui de Louis de Léon ou d'Horace mérite davantage le titre de poëte dans toute la force du terme. Si les odes d'Horace sont plus artistiques, si la délicatesse des pensées, la noblesse des images attirent et séduisent davantage chez lui, Louis de Léon surpasse le poëte romain par la profondeur de la pensée, par l'élan d'un esprit qui plane dans le monde pur des idées morales et religieuses. Louis de Léon a lui-même divisé ses œuvres poétiques en 3 livres. Le premier renferme ses propres poëmes, qui sont presque tous des odes, dont l'ardent enthousiasme enlève le lecteur aux pensées de la terre et le transporte dans un monde meilleur dont l'auteur décrit les mystères. Les deux odes : *la Nuit sereine* et *la Vie dans le ciel*, sont particulièrement célèbres. Le second livre contient des traductions en vers de tous les poëtes de l'antiquité classique; le troisième, des traductions également en vers des Psaumes et des fragments de Job. — On peut encore citer un excellent écrit en prose de cet auteur, intitulé : *la Perfecta Casada*, la femme parfaite.

Voir Bouterweck, *Hist. de la Poésie et de la Rhétorique*, Göttingue, 1804, t. III, p. 239-253; Du Pin, *Bibl. ecclés.*, XVI, 157.

SCHRÖDL.

LOUIS DE PONTE (LUIS DE LA PUENTE, *Ludovicus de Ponte*). Ponte n'est pas un écrivain classique tel que Louis de Grenade; mais, comme maître de la vie spirituelle, il occupe un des premiers rangs parmi les auteurs ascétiques. Il naquit en 1554, sous le règne de Charles-Quint, d'une famille noble et vertueuse. Le sérieux habituel de Louis, jeune encore, fut comme le prélude de la haute perfection à laquelle il parvint plus tard. A l'âge de vingt ans il entra dans la *Société* de Jésus, qu'il glorifia par sa vie sainte et ses excellents ouvrages. Après avoir terminé ses études, durant lesquelles il eut pour maître, entre autres, le célèbre Suarez, il fut nommé professeur de philosophie de la célèbre université de Salamanque. Plus tard il fut chargé des importantes fonctions de maître des novices, et il y fit preuve d'un talent particulier pour diriger les jeunes religieux dans les voies de la perfection. Il remplit successivement d'autres charges dans sa compagnie et se distingua spécialement par la sagesse de sa direction. C'est ainsi qu'il fut pendant trente ans le confesseur de la célèbre Marina d'Escobar. Dans la dernière partie de sa vie, ses infirmités ne lui permettant plus de remplir d'autres fonctions, il se consacra tout entier à la rédaction de ses ouvrages, dont l'édition espagnole de 1690 se compose de cinq volumes in-folio. Beaucoup de ses écrits ont été traduits en allemand; tels sont : *Méditations sur les principaux Mystères de la foi; Quatre-vingts Méditations sur la Passion et la mort de Jésus-Christ*. La traduction latine de ses *Méditations* est entre les mains d'un grand nombre de prêtres et de religieux. Louis de Ponte mourut en 1624, à l'âge de soixante-dix ans, en odeur de sainteté.

Les *Méditations* de Louis de Ponte sont écrites avec beaucoup de simpli-

cité et de clarté; elles donnent de longues explications sur les dogmes de la foi et les préceptes de l'Évangile. Sous leur forme calme et paisible elles répandent une douce chaleur de dévotion, et enseignent d'une manière très-pratique toutes les vertus chrétiennes. Elles offrent une mine féconde au prédicateur qui pense et ne se contente pas de réciter ce qu'il a appris par cœur. Dans son *Traité de la Perfection du Chrétien*, il expose les devoirs de chaque état et indique les moyens d'y parvenir à la perfection, avec une exactitude qui dénote une profonde connaissance du cœur humain. Ses ouvrages méritent d'être étudiés à fond et fréquemment consultés.

ZINGERLÉ.

LOUP (S.), évêque de Troyes, naquit en 383 à Toul, en Lorraine, d'une famille très-considérée. Il perdit de bonne heure son père, Épirichius. Son oncle, Alistichius, prit soin de son éducation. Il fit de rapides progrès et se rendit célèbre dans sa jeunesse par sa facilité de parole. Il épousa la sœur de S. Hilaire d'Arles, nommée Piméniola. Après une union de sept années, n'ayant pas d'enfants, les deux époux résolurent de se retirer du monde. Loup se rendit auprès de S. Honorat, supérieur du fameux monastère de Lérins(1). Au bout de six ans il abandonna le couvent pour distribuer sa fortune aux pauvres. Pendant qu'il était occupé de ce soin il fut, contre son gré, élu évêque de Troyes (426). Sa piété et son zèle pastoral lui valurent bientôt une très-grande autorité. Les évêques des Gaules le chargèrent de se rendre avec S. Germain d'Auxerre en Angleterre, pour y combattre le pélagianisme (2). Dans un second voyage que fit S. Germain en Angleterre, il fut accompagné de Sévère, évêque de Trèves, disciple de S. Loup.

S. Loup, modèle de piété et de mortification, était en même temps considéré comme un des savants éminents de son temps. Une ancienne biographie raconte plusieurs miracles opérés par lui. En sa qualité d'évêque il s'efforçait de maintenir une discipline sévère parmi les membres du clergé. Sidoine Apollinaire l'appelle *pater patrum et episcopus episcoporum*, et *alter seculi sui Jacobus*.

Le salut de la ville de Troyes par S. Loup, au temps d'Attila (451), est connu dans l'histoire. La plus ancienne biographie du saint dit simplement à ce sujet que ses prières préservèrent la ville du pillage des Huns, qu'il accompagna Attila, à sa demande, jusqu'au Rhin, et que là il fut renvoyé sans avoir souffert aucun mal.

D'après des biographies postérieures, S. Loup, à la tête de son clergé, alla au-devant du roi des Huns et lui demanda, en l'abordant, qui il était. « Je suis Attila, dit le roi, le fléau de Dieu. — Et moi, reprit l'évêque, je suis un Loup qui ne craint pas le dévastateur du troupeau de Dieu. » Là-dessus il ordonna qu'on ouvrît les portes de la ville. Les Huns, frappés miraculeusement de cécité, errèrent à travers la cité et ressortirent par la porte opposée sans avoir vu personne. Il avait fallu un loup (S. Loup) et un lion (S. Léon), disait-on plus tard, pour effrayer le terrible roi des Huns (1). D'autres rois barbares témoignèrent également le respect que leur inspirait S. Loup. On le raconte notamment de Gebavult ou Gibuld, roi des Alemans. Les Alemans (2) s'étant avancés, dans

(1) *Voy.* LÉRINS.
(2) *Voy.* GERMAIN (S.) D'AUXERRE et GRANDE-BRETAGNE.

(1) Cf. ATTILA, HUNS.
(2) *Voy.* ALEMANS.

une de leurs expéditions, jusqu'à Brienne, dans le diocèse de Troyes, et ayant fait prisonniers plusieurs habitants, S. Loup les réclama auprès de Gebavult, qui les fit immédiatement mettre en liberté.

A son retour du camp d'Attila, S. Loup, pour se soustraire aux marques de gratitude des fidèles et pouvoir prier à son aise, se retira sur le mont Latisco, près de Troyes; mais, comme le peuple ne l'y laissait point en repos, il se retira au bout de deux ans à Mâcon, en Bourgogne. Là il rencontra S. Euphronius d'Autun, et tous deux répondirent par une lettre commune à Tarasius, évêque d'Angers, qui leur avait adressé quelques questions relatives à la liturgie et au mariage des ecclésiastiques des ordres inférieurs.

S. Loup, à ce qu'il paraît, revint en 455 dans sa ville épiscopale, et gouverna son diocèse encore pendant vingt-quatre ans. En 471 Sidoine Apollinaire (1), avec lequel S. Loup était en active correspondance, devint évêque de Clermont; S. Loup l'en félicita dans une fort belle lettre, la seule qui nous ait été conservée, avec celle que souscrivit aussi Euphronius (2).

S. Loup mourut en 479, après avoir été évêque pendant cinquante-deux ans. Les anciens martyrologes donnent le 29 juillet comme date de sa mort. Sa fête est en effet célébrée ce jour-là dans plusieurs diocèses. L'église de Troyes, où il est inhumé, portait déjà son nom au sixième siècle; elle était située hors de la ville; elle fut ravagée plus tard par les Normands, et les reliques du saint furent transportées en ville. S. Loup eut un grand nombre de disciples célèbres par leurs vertus et leurs miracles, notamment S. Sévère de Trèves, Polychronius de Verdun, Albin de Châlons, S. Aventin, etc.

Cf. Tillemont, *Mém.*, t. 16; *AA. SS.*, 29 Jul.

REUSCH.

LOUP (SERVATUS), abbé de Ferrières, naquit vers 805, dans le diocèse de Sens, de parents distingués, et fut élevé dans le couvent de Bethléhem à Ferrières, sous l'abbé Aldrich, plus tard archevêque de Sens, qui lui donna un maître de grammaire et de littérature; puis il fut envoyé à Fulde, dans la célèbre école de Rhaban Maur. Là un exemplaire de la *vie de Charlemagne*, par Éginhard, lui tomba entre les mains; cette lecture eut de l'influence sur son style, et fut en même temps l'occasion de l'amitié qui s'établit entre lui et Éginhard. Loup passa plusieurs années à Fulde à étudier et à enseigner.

L'étude de l'allemand lui parut trop difficile, ce qui ne l'empêcha pas, lorsqu'il fut devenu abbé, d'envoyer à plusieurs reprises de jeunes religieux dans des couvents allemands pour en apprendre la langue. Bientôt après la mort de l'archevêque Aldrich, de Sens († 836), Loup s'en retourna à Ferrières, où on lui confia l'enseignement. Fort en faveur auprès de l'impératrice Judith, de Louis le Débonnaire et de Charles le Chauve, il reçut de ce dernier l'abbaye de Ferrières, dont, d'après les ordres de Charles, il dut d'abord renvoyer l'abbé Odon, partisan de l'empereur Lothaire, mission pénible dont Loup s'acquitta avec autant de tact que de douceur. Il continua à enseigner dans son abbaye et à se consacrer à l'étude, ce qui ressort de sa fréquente correspondance avec les savants de son temps. Il était surtout infatigable dans la recherche des manuscrits d'auteurs profanes et sacrés,

(1) *Voy.* APOLLINAIRE (Sidoine).

(2) Dans Sirmond, *Conc. Gall.*, t. I. D'Achery, *Spicileg.*, t. V. Galland. et Migne, *Patrol.*, t. 58.

notamment des classiques latins, de la sainte Écriture et des Pères, pour les comparer et les faire transcrire, s'adressant de tous côtés et envoyant partout, même à Rome, au Pape Benoît III. Cependant, en sa qualité de supérieur, tenu au service militaire, il était fort occupé des affaires publiques, et, « quoiqu'il n'eût pas appris à blesser l'ennemi et n'entendît rien au métier de la guerre, » il fut obligé d'entrer en campagne et de paraître à la cour de Charles, qui lui confia plusieurs fois de graves intérêts. Ainsi le roi le chargea entre autres, de concert avec l'évêque Prudence de Troyes, en 844, de la visite des couvents de Bourgogne, et l'envoya, en 847, à Rome, au Pape Léon II. Les évêques avaient souvent recours à lui, à cause de sa piété et de son savoir. Il fut obligé de prendre part aux conciles, de travailler aux canons, d'écrire des lettres synodales au nom des évêques. Le dernier concile auquel il assista fut celui de Soissons, en 862; il mourut bientôt après. Ses écrits sont d'un latin fort bon pour le temps. On y reconnaît l'amateur des classiques, le lecteur assidu des Écritures et des Pères, le savant qui, suivant ce qu'il avait coutume de conseiller, unissait à l'étude des belles-lettres la sagesse et la vertu, et améliorait ses mœurs en même temps qu'il corrigeait les solécismes de ses écrits.

La meilleure édition des œuvres de Loup est celle de Baluze, Paris, 1664, Anvers (Leipzig), 1710. On a de l'abbé de Ferrières :

1. *Lettres* à des personnages de toute condition, Papes, princes, évêques, abbés, moines, professeurs, amis, parents, sur leurs affaires, sur les sciences, les intérêts de l'Église et toutes sortes de sujets.

2. *La Vie de S. Wigbert*, abbé de Fritzlar, avec quelques homélies et quelques hymnes de ce dernier.

3. *La Vie de S. Maximin*, évêque de Trèves.

4. Le livre *de Tribus Quæstionibus*. Au commencement de la controverse de Gottschalk, Charles le Chauve s'était fait donner verbalement par Loup son opinion sur la doctrine de cet hérétique (1) et sur les questions soulevées par ce moine, relativement à la prédestination, à la liberté et à la portée de la rédemption opérée par la mort du Christ. L'opinion de Loup ayant soulevé quelque opposition de la part de ceux qui se défiaient de son orthodoxie, *qui me putant de Deo non pie fideliterque sentire*, il en rendit compte, vers 850, dans un écrit adressé au roi (ep. 128), et, à la même époque, il écrivit sur ce sujet à Hincmar, archevêque de Reims (ep. 129). Enfin il exposa plus en détail sa doctrine sur la liberté, la prédestination et la mort du Christ dans son livre *de Tribus Quæstionibus* (terminé vers 852).

Dans cet écrit, comme dans ses Lettres, il avance, sous la garantie de S. Augustin, les propositions suivantes : « Par suite du péché d'Adam toute la race humaine issue d'Adam a encouru et mérité la peine de la damnation éternelle et les tourments de l'enfer. Par suite de ce péché Adam et toute la race humaine n'ont conservé que la liberté du mal ; les hommes n'ont plus de libre arbitre pour le bien sans la grâce de Dieu, et c'est pourquoi le bien est l'œuvre de Dieu *principaliter;* il n'est l'œuvre de la volonté humaine que *consequenter*. Dieu, qui, dans sa justice, aurait pu abandonner les hommes à la damnation qu'ils ont méritée *originaliter* ou qu'ils méritent *actualiter*, ou qui, dans sa miséricorde, aurait pu les affranchir et les sauver tous, a résolu de toute éternité de sauver une partie des hommes, de repousser les

(1) *Voy.* GOTTSCHALK.

autres et de leur retirer sa grâce. Ceux qui disent que Dieu a prédestiné une partie des hommes au bonheur éternel, *parce qu'il* a prévu qu'ils lui resteraient fidèles, ne doivent en aucune façon être écoutés, quand même ils auraient d'ailleurs beaucoup d'autorité; car ce n'est pas la prévision qui est le fondement de la prédestination, mais c'est la prédestination qui est le fondement d'une vie sainte et sans tache. Ceux qui sont repoussés ne peuvent accuser Dieu d'injustice; car par le péché originel seul tous les hommes ont mérité la damnation. Ils ne peuvent pas non plus faire de Dieu l'auteur du mal, car la mauvaise volonté dans l'homme vient du péché d'Adam; et d'ailleurs l'homme ne fait pas le mal par nécessité, mais *sponte et libenter*. Quoique la plupart des savants, et *quædam præclara præsulum lumina*, répugnent à admettre une double prédestination, de peur qu'on ne puisse croire que Dieu a créé par caprice certains hommes pour le châtiment, qu'il condamne ceux qui n'ont pu échapper au péché et à la punition, on peut cependant admettre avec S. Augustin une double prédestination, par conséquent aussi une prédestination au châtiment, *ad pœnam*, laquelle est non une nécessité fatale de se perdre, *fatalem perituro-rum necessitatem*, mais l'immuable abandon de ceux qui sont perdus, *immutabilem relictorum desertionem;* que ni l'une ni l'autre de ces prédestinations n'entraîne une nécessité fatale, *fatalem necessitatem*, parce que la liberté de la volonté subsiste, vu que les bons font le bien, les méchants le mal, *sponte et libenter*. La doctrine de la prédestination ne doit pas détourner un Chrétien baptisé de la volonté de s'amender, et, même quand on saurait certainement qu'on est réprouvé, on devrait encore faire le bien, parce qu'on pourrait par là diminuer les peines de l'enfer. — Le Christ n'a répandu son sang que pour ceux qui seront réellement sauvés. S. Chrysostome et Faust de Rhiez, dont le Pape Gélase I[er] a rangé les écrits parmi les apocryphes (1), étendent, il est vrai, la mort du Christ sur tous les Chrétiens, mais à tort. Du reste l'opinion que le Christ est mort pour tous les Chrétiens baptisés, pour les bons aussi bien que pour les réprouvés, a de la vraisemblance. »

Sans doute, on le voit, Loup se rapprochait de l'erreur de Gottschalk, mais il n'était en aucune façon un partisan de cet hérétique, ce qui résulte de cela seul qu'il blâme Gottschalk de sa manie de poser des questions, de ce qu'il dit expressément dans sa lettre à Charles le Chauve sur les questions soulevées par ce théologien, qu'il ne veut imposer son opinion à personne, et de ce qu'à la fin de son écrit *de Tribus Quæstionibus* il déclare qu'il serait prêt à embrasser l'opinion suivant laquelle le Christ est mort pour tous si l'on pouvait démontrer que le sang du Christ peut être utile même à ceux qui sont perdus, *sanguinem Redemptoris prodesse aliquid etiam perditis*, en ajoutant, quant à ceux qui admettent que le Christ est mort pour tous les hommes, même pour les infidèles, qu'ils ont pour eux l'opinion de S. Chrysostome. Que chacun choisisse !

Mauguin s'est trompé en niant que le livre *de Tribus Quæstionibus* fût de Loup, abbé de Ferrières, et en l'attribuant à un prêtre de Mayence nommé Lupus Servatus. Sirmond, Du Pin, Mabillon ont facilement réfuté cette opinion. D'ailleurs Loup de Ferrières seul, et non un autre Loup, porta le prénom de *Servatus*. Mabillon (2) n'est pas tout

(1) Cf. FAUST, HILAIRE D'ARLES, HORMISDAS.
(2) *Annal.*, III, 126, etc.

à fait éloigné d'attribuer à Loup de Ferrières un dialogue, *de Statu Ecclesiæ*, qui a de l'intérêt pour l'histoire du temps.

Voir *Hist. litt. de la France*, V; Mabillon, *Annal.*, I, II et III; Du Pin, *Bibl. eccles.*, VII; Sirmond, *Opera*, Venet., 1728, t. II; Phillips, *Leçons sur l'abbé Servatus Lupus; Annales de l'Académie royale des Sciences de Bavière*, Munich, ann. 1847, n. 147 et 148.

SCHRÖDL.

LOUVAIN (UNIVERSITÉ DE) (*Lovanium*). Elle fut fondée par Jean IV, duc de Brabant, le 9 décembre 1425, approuvée par le Pape Martin V et inaugurée le 7 septembre 1426. Le temps l'enrichit de nombreuses fondations, et, lors de son abolition, elle avait quarante-deux colléges, la plupart richement (dotés l'un des dix-sept colléges de théologiens avait 36,000 florins de revenus). Au seizième siècle elle avait six mille étudiants; elle comptait parmi ses professeurs des hommes illustres, tels que le Pape Adrien VI (1) et Juste Lipse (2). Sa faculté de théologie surtout avait une grande réputation, qui fut malheureusement entachée plus tard par les controverses de Michel Baïus (3), de Cornélius Jansénius (4) et de Lessius (5).

Joseph II fonda un séminaire général (6) à Louvain. Au mois de juin 1788 toutes les facultés de l'université, sauf celle de théologie, furent temporairement transférées à Bruxelles (7).

Après la révolution de 1789 les Français envahirent la Belgique. Le 4 brumaire an VI (25 octobre 1797) l'administration centrale du département de la Dyle abolit l'université, dont l'enseignement n'était pas conforme aux principes républicains. Les cours, les colléges, les musées furent fermés; les principaux ouvrages de la bibliothèque, qui n'avait pas été ménagée par les commissaires français en 1794 et 95, furent transportés à Bruxelles; il fut ordonné aux présidents des colléges de les évacuer dans l'espace de dix jours; le recteur, J.-J. Havelange, fut conduit en France; plusieurs ecclésiastiques furent déportés, et les biens de l'université remis à la direction des domaines nationaux. Plus tard l'Empire ordonna l'ouverture d'un lycée à Louvain.

Lorsque la Belgique fut attribuée à la Hollande, en 1815, les professeurs de Louvain s'efforcèrent d'obtenir du gouvernement le rétablissement de l'université. En effet, conformément à une ordonnance du roi Guillaume Ier, du 25 septembre 1816, les quatre facultés de philosophie et de philologie, de mathématiques et de sciences naturelles, de médecine et de droit, furent ouvertes solennellement le 6 octobre 1817. L'université compta la première année deux cent trente élèves; peu avant la révolution de Belgique, en 1830, elle en avait de six à sept cents.

Depuis la révolution de 1830 la Belgique n'a plus que deux universités royales, Gand et Liége. Les évêques profitèrent de la liberté d'enseignement proclamée par la constitution pour fonder, avec le consentement du Saint-Siége, une université purement catholique, destinée à succéder à l'ancienne école de Louvain. En février 1834 l'archevêque de Malines et les évêques de Tournay, Gand, Liége, Namur et Bruges, engagèrent les Catholiques à contribuer par leurs souscriptions à la réalisation de ce projet.

Malgré le bruit des soi-disant libé-

(1) *Voy.* ADRIEN VI.
(2) *Voy.* LIPSE (Juste).
(3) *Voy.* BAIUS.
(4) *Voy.* JANSÉNIUS.
(5) *Voy.* LESSIUS.
(6) *Voy.* SÉMINAIRE GÉNÉRAL.
(7) *Voy.* JOSEPH II et FRANKENBERG.

raux, le 4 novembre 1834, les facultés de philosophie, de sciences naturelles et de théologie, furent inaugurées à Malines. On y compta d'abord quatre-vingt-six élèves. L'année suivante l'université fut transférée à Louvain, et ouverte, le 1er décembre, devant deux cent soixante et un élèves. Leur nombre monta bientôt à sept cents.

Cette université catholique continue à être entretenue par les souscriptions volontaires du clergé et des fidèles; tous les ans on fait, dans ce but, une quête dans toutes les églises de la Belgique. En 1841 les évêques essayèrent d'obtenir des Chambres les droits de corporation pour l'université de Louvain; mais ils retirèrent leur demande en février 1842, à la vue de l'attitude hostile prise par les libéraux.

L'université a cinq facultés, celles de théologie, de droit, de médecine, de philosophie (et philologie) et des sciences (mathématiques et sciences naturelles). A sa tête se trouve un recteur, un conseil rectoral (composé du vice-recteur, des cinq doyens et d'un secrétaire); le sénat est formé par le corps des professeurs. Ceux-ci sont nommés par les évêques, dans leurs réunions annuelles. Les étudiants, qui doivent être Catholiques, sont tenus de remplir leurs devoirs religieux, de fréquenter les cours et d'observer la discipline ecclésiastique. Un certain nombre d'étudiants demeurent dans des colléges : les théologiens, dans le *collége du Saint-Esprit;* les philosophes et les juristes, dans le *collége du Pape Adrien VI;* les médecins et les élèves des sciences, dans le *collége de Marie-Thérèse.*

En 1839 on rattacha à l'université une espèce de gymnase, nommé *collége de la Haute-Colline*, avec un internat et un externat, qui eut d'abord cent vingt-cinq, puis cent soixante élèves. Depuis le mois d'octobre 1844 on a également créé un *institut philologique*, analogue à celui des universités allemandes.

En outre, à l'université se rattachent : 1o une société littéraire de professeurs et d'étudiants, dirigée par trois professeurs et quatre étudiants, qui a, tous les quinze jours, des réunions scientifiques; 2o une société de littérature flamande; 3o une société de Saint-Vincent de Paul, qui s'occupe des pauvres et des malades. Le règlement concernant les promotions aux grades universitaires est sévère, notamment dans les *facultés* de droit canon et de théologie; on n'y peut obtenir le diplôme du baccalauréat qu'après quatre années d'études, la licence après six, le doctorat après neuf ou dix ans. La collation de la dignité de docteur, que précède une discussion de trois jours, sur soixante-douze thèses, se fait d'une manière très-solennelle et est accompagnée de cérémonies religieuses.

L'université catholique de Louvain a reçu d'honorables encouragements des Papes Grégoire XVI et Pie IX. Pie IX a engagé les évêques d'Irlande à imiter sous ce rapport leurs collègues de Belgique. Les hostilités du parti libéral, qui, pour contrecarrer les efforts des évêques et du clergé, ont créé une université libre à Bruxelles, n'ont pu arrêter l'essor et les succès de l'université catholique. Les examens qui ont lieu annuellement devant un jury, pour toutes les universités de Belgique, sont toujours très-favorables à Louvain.

Cf. *Annuaires de l'Univ. catholique de Louvain.*

LOUVOIS. *Voyez* TELLIER (LE).

LOVT (*Lavtus*, *Loftus*), DUDLEY, jurisconsulte et orientaliste, naquit à Refernham, près Dublin, vers 1638. Son père l'envoya à Oxford, à la demande du célèbre Ussérius. Il parvint à de hautes dignités, et fut, en dernier lieu, nommé vicaire général d'Irlande, fonction qu'il remplit avec éclat jusqu'au

jour de sa mort (1695). Il avait été auparavant professeur de droit et de langues orientales à Dublin. Nous citerons parmi ses ouvrages sur l'Orient : *Version latine des Psaumes arméniens; Version latine du Nouveau Testament éthiopien; Discours de Denys le Syriaque; Explications des Évangiles*, et plusieurs autres écrits traduits du syriaque : *Vie d'Abulpharadsch*, traduite de l'arabe; *Reductio litium de prædestinatione et libero arbitrio*; Ἀγγαμίας ἀδικία, etc.

Cf. Wood, *Ath. Oxon. Taylor, Life of Jesus.*

LOYOLA (S. IGNACE DE). *Voyez* JÉSUITES.

LUBECK (ÉVÊCHÉ DE). Le véritable fondateur de cet évêché fut Henri le Lion (1), qui s'était emparé de cette ville en 1158. Il y transféra l'évêché d'Aldenbourg (en Wagrie), en 1163, et fonda, en 1173, la cathédrale, qui servit de sépulture aux évêques de Lubeck. En 1312 l'évêque Jean de Muhl y présida un concile diocésain à l'occasion des attaques dont le clergé était l'objet (2).

En 1420 l'évêque Jean Schele convoqua également un synode qui renouvela les décrets de plusieurs conciles antérieurs (3).

Le diocèse de Lubeck était suffragant de l'archevêché de Hambourg-Brême (4). Le magistrat s'y opposa longtemps aux envahissements de la réforme. En 1525 un certain Jean d'Osnabruck, qui, se prêtant aux vœux du peuple, prêchait dans le sens luthérien, fut arrêté par ordre du conseil et retenu en prison à la demande du prince-électeur de Saxe. Peu après parurent en qualité de réformateurs André Wilhelmi, pasteur de Saint-Égide, Michel Fund et Jean Walhof. Dénoncés immédiatement par le clergé, ils furent renvoyés de la ville, en même temps que les écrits de Luther étaient brûlés par la main du bourreau. Les mécontents quittèrent Lubeck et se retirèrent dans les localités environnantes, où s'était établi le culte luthérien. Cependant le parti protestant trouva le moyen d'introduire dans la ville un prédicateur, chassé de Belgique, nommé Pierre Friwersheim. Les protestants, profitant de ce que la ville s'était endettée et de la fermentation qu'avait produite parmi le peuple le projet de nouveaux impôts, parvinrent à introduire des gens de leur parti dans le conseil municipal. Une fois au cœur de la place ils réclamèrent l'institution de ministres prêchant le pur Évangile, comme à Brunswick, Hambourg et Wismar. Le conseil résista; mais, lorsqu'il fit connaître aux bourgeois les articles relatifs aux nouveaux impôts, dont il était convenu avec une commission de quarante-huit bourgeois, de nombreuses voix s'élevèrent déclarant que le peuple ne payerait pas si le conseil ne rappelait les prédicateurs expulsés et s'il n'accordait le libre exercice des nouvelles doctrines. Le conseil eut beau résister, justifier son refus par des raisons excellentes, on rappela Wilhelmi et Walhof, l'un à l'église Saint-Pierre, l'autre à celle de la Sainte-Vierge, à la condition toutefois qu'ils ne troubleraient pas la paix publique. Mais, à peine montés en chaire, ils se mirent à attaquer la foi catholique. Le clergé, comme c'était son devoir, prit fait et cause pour l'Église et se vit entraîné à son tour à attaquer les doctrines nouvelles contre lesquelles il devait prémunir les fidèles. Les novateurs se plaignirent d'avoir été outragés par leurs adversaires; ils demandèrent qu'on les entendît dans une discussion publique et qu'on imposât silence à ceux qui ne pourraient démon-

(1) *Voy.* HENRI LE LION.
(2) *Conc. Germ.*, t. IV.
(3) *Ibid.*, t. V.
(4) *Voy.* HAMBOURG.

trer leur doctrine l'Écriture à la main. Le chapitre refusa la discussion et remit une lettre du duc Henri de Brunswick, qui déclarait qu'il entendait maintenir l'établissement de ses ancêtres. Mais le peuple, poussé par les prédicateurs, devenant menaçant, s'amassa tumultueusement devant la cathédrale, réclamant justice et exigeant l'abolition du culte des prêtres. Il arracha enfin au conseil un arrêté d'après lequel : 1° la prédication ne pourrait être exercée que par ceux que le conseil, quelques habitants choisis parmi la bourgeoisie et les prédicateurs de la pure parole de Dieu trouveraient capables; 2° on administrerait dans l'église de Saint-Égide la communion sous les deux espèces à ceux qui le demanderaient; 3° dans les autres églises on en resterait aux anciens usages, sous la réserve des réformes qu'on jugerait nécessaires dans l'avenir (2 avril 1530). Les dispositions favorables aux Catholiques arrêtées par le conseil ne furent pas observées. Douze députés choisis dans la grande commission des bourgeois se rendirent auprès des membres du clergé catholique et leur défendirent de monter en chaire jusqu'à nouvel ordre. Bientôt après la messe fut abolie comme une idolâtrie dans toutes les églises des paroisses et des monastères (27 juin); le 2 juillet elle fut abolie dans la cathédrale. Un édit impérial très-sévère, en date d'octobre, imposa le rétablissement de l'ancien culte. Ce fut en vain. La grande commission fut augmentée de cent membres, et Jean Bugenhagen (1) fut appelé à Lubeck, où il organisa le culte nouveau et fonda une école. Cependant, le conseil municipal ou sénat résistant toujours aux novateurs, les cent soixante-quatre membres de la grande commission eurent recours à la violence et mirent les membres du conseil en prison.

(1) *Voy.* Bugenhagen.

Le conseil, complétement intimidé, céda et consentit à tout. On incorpora au conseil de nouveaux membres, dont on était sûr, et bientôt toute résistance devint inutile. L'ambitieux et rusé Wollenweber, qui devint en peu de temps bourgmestre, exploita la religion à son profit; sous son administration les églises de la ville et de son ressort furent pillées. Lubeck adopta les *résolutions* de la convention réunie en 1535 à Hambourg, lesquelles étaient toutes en faveur de la nouvelle doctrine contre les Catholiques et les anabaptistes.

Les autorités étaient tenues de procéder au bannissement des sacramentaires et des Catholiques; les *prédicateurs* devaient s'en tenir à *la confession* d'Augsbourg; on conservait de l'ancien culte, des anciennes ordonnances de l'Église, ce qu'on jugeait nécessaire pour ne pas enlever toute pompe extérieure à la religion et avoir le droit d'excommunier les pécheurs publics. C'en était fait de l'Église catholique de Lubeck et de ses environs. Dans les temps modernes quelques Catholiques se sont de nouveau fixés à Lubeck. On en compte deux mille.

Cf. Chytræus, *Sax.*, l. XIII et XIV; Riffel, *Histoire de l'Église*, t. II; Schlégel, *Histoire de l'Église et de la Réforme de l'Allemagne du Nord*, t. I. Gams.

LUBIÉNICKI (Stanislas) naquit le 23 août 1623, non pas à Cracovie, comme le disent la *Biographie universelle* (1) et Feller (2), mais à Rakow, siége des antitrinitaires polonais, dans le district de Cracovie. Il fréquenta d'abord le gymnase de cette dernière ville. Plus tard, son père, Christophe, qui était prédicateur à Rakow, l'envoya à Thorn, où il demeura deux ans, pour se perfectionner dans la connaissance de la

(1) T. XXV, p. 323.
(2) *Dict. hist.*, s. v.

langue allemande. Il s'y lia avec Jonas Schlichting et Martin Ruar, antitrinitaires connus, qu'y avait amenés la tenue du *colloquium charitativum*. Ce colloque avait pour but de réconcilier les novateurs avec les Catholiques (1); mais il ne réussit pas mieux que toutes les autres conférences de ce genre. Lubiénicki y fut le secrétaire des Sociniens. Plus tard il partit pour la France et la Hollande, en qualité de précepteur du jeune comte Niemyrycz.

A la mort de son père, en 1648, il revint en Pologne et se maria avec la fille de Paul Brzeski Zegota, luthérien devenu Socinien ardent. La même année il fut nommé coadjuteur du prédicateur de Siedliaka, Jean Ciachowski. Peu de temps après le synode antitrinitaire de Charkow l'institua prédicateur de cette ville (Lubiénicki ne fut jamais prédicateur de Lublin, comme le dit la *Biographie universelle* en le confondant avec André Lubiénicki). Pendant la guerre de Suède Lubiénicki se plaça, comme la plupart des protestants, sous la protection du roi Gustave-Adolphe et vint avec lui à Cracovie. Là il écrivit la lettre qui se trouve en tête du commentaire de Jonas Schlichting sur l'Évangile de S. Jean, et travailla activement au recrutement de sa secte. Cracovie ayant été reprise et occupée en 1657 par les Polonais, Lubiénicki suivit avec d'autres Sociniens la garnison suédoise, et se rendit auprès de Gustave-Adolphe afin d'obtenir que le traité de paix avec la Pologne promulguât une amnistie en faveur de tous les unitariens. Il arriva, dans ce but, à Stettin, et, le 17 octobre 1657, à Wolgast. Il fut très-favorablement accueilli par le roi de Suède, invité très-souvent à sa table, ce que les prédicateurs luthériens virent avec un grand déplaisir, parce que Lubiénicki ne négligeait aucune occasion de parler de sa religion.

De là il se rendit à Oliva, près de Dantzig, où se négociait la paix entre la Pologne et la Suède. Malgré tous ses efforts il ne put obtenir qu'on comprît les unitariens dans l'amnistie. Ayant ainsi perdu l'espoir de rentrer dans sa patrie, il s'embarqua pour Copenhague, où il arriva le 28 novembre 1660, dans l'intention de solliciter auprès de Frédéric, roi de Danemark, la permission pour ses coreligionnaires, chassés de Pologne, de résider dans cette capitale. Il ne put l'obtenir que pour sa personne. Le roi lui accorda en outre une pension annuelle, à la condition que Lubiénicki, qui avait une très-active correspondance, lui communiquerait la copie des lettres les plus remarquables. Les Luthériens ne laissèrent pas longtemps Lubiénicki en repos. Il fut obligé de se retirer d'abord à Stralsund, puis à Stettin, en 1661. Il n'y fut pas plus tranquille qu'ailleurs, et repartit bientôt pour Hambourg, où il fit venir sa famille. Enfin il revint encore une fois en Danemark. Le roi le reçut, comme la première fois, avec beaucoup de bienveillance. Les autorités de Friedrichsbourg permirent aux coreligionnaires de Lubiénicki de pratiquer leur culte dans leur maison.

Mais cette faveur souleva une nouvelle opposition de la part du superintendant, Jean Rembott, et à la suite de ce soulèvement le duc de Holstein-Gottorp ordonna à Lubiénicki de quitter la ville.

Lubiénicki voulut retourner à Hambourg; les prédicateurs luthériens obtinrent de nouveau des autorités un ordre qui renvoyait le malheureux fugitif. Il mourut avant que l'ordre fût exécuté, empoisonné, disent les coreligionnaires de Lubiénicki eux-mêmes, avec deux de ses filles, par une domestique de sa maison, le 8 mai 1675. —

(1) Cf. Menzel, *Nouv. Hist. des Allemands*, t. VIII, p. 105.

Il fut inhumé à Altona, non sans une vive résistance de la part des prédicateurs luthériens.

On a de lui : 1° *Theatrum cometicum,* Amstelodami, 1688, 2 vol. in-fol. Ce livre est dédié au roi de Danemark et renferme l'histoire de toutes les comètes. Il est rédigé dans un sens opposé à l'ancienne opinion, qui considérait l'apparition des comètes comme un présage de toute espèce de malheurs.

2° *Historia reformationis Polonicæ, in qua tum reformatorum, tum antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et in finitimis provinciis narrantur, auctore Stanislao Lubienicio, equite Polono. Freistadii, apud Joannem Æonium,* 1685. Ce livre est écrit dans l'esprit de la secte, mais il est important pour l'histoire de la réforme en Pologne. Lubiénicki a encore laissé une foule d'autres écrits qui ne sont pas imprimés.

UEDINCK.

LUBRANSKI (JEAN), évêque de Posen (1499-1520), consacra de grandes sommes à l'embellissement de sa cathédrale ; il fit construire, pour la mettre à l'abri des invasions des brigands, une grande muraille, qui existe encore en partie, autour de la cathédrale, et qui comprenait la demeure des chanoines et des vicaires. Il fonda aussi un collége de 12 chantres ou psautiers, dans un bâtiment spécial qui a subsisté jusqu'à ce jour. Enfin il créa une école savante, nommée gymnase ou académie, qui est demeurée, après bien des siècles et avec des vicissitudes diverses, une des plus florissantes écoles de Pologne. Le bâtiment qu'il avait fait construire pour cette académie est aujourd'hui le grand séminaire.

LUCARIS. *Voyez* CYRILLE LUCARIS.

LUC (S.). *Voyez* ÉVANGILES.

LUC DE TUY (*Lucas Tudensis*) reçut son nom de la ville de Tuy, en Gallicie, dont il fut évêque en 1239. Il avait été d'abord chanoine régulier du couvent de Saint-Isidore de Léon. Il fit plusieurs voyages en Orient et dans d'autres contrées pour en étudier la religion et les usages. A son retour il rédigea, avec autant de jugement que d'exactitude :

1° *Epistola de altera vita, fideique controversiis adversus Albigensium errores, lib. III,* Ingolstadt, 1612, imprimé dans la *Bibl. des Pères* et dans les œuvres de Gretser.

2° Une *Histoire d'Espagne depuis Adam jusqu'en* 1236. C'est, à proprement dire, une continuation de la *Chronique d'Isidore de Séville;* on la trouve dans *Schottii Hispania illustrata.*

3° *Vita et miracula S. Isidori,* insérée à la date du 4 avril dans les *Actes des Saints,* et dans Mabillon, *in sæculo II Sanctor. ord. S. Bened.*

Luc de Tuy mourut en 1288.

LUCE (S.), roi, évêque et apôtre de la Norique, de la Vindélicie et de la Rhétie. L'histoire des Anglo-Saxons de Bède, au livre I, chapitre 4, et l'histoire des anciens rois de la Bretagne, de Gaufried de Monmuth, renferment à la fois des légendes et des traditions dignes de croyance concernant ce saint personnage. Bède, qui puisa les matériaux de l'introduction de son histoire, jusqu'à la conversion des Anglo-Saxons, en majeure partie dans les documents de l'antiquité, raconte que, « sous le règne de Marc-Antoine Vérus et de son frère Marc-Aurèle Commode, sous le pontificat du Pape S. Éleuthère, Luce, roi des Bretons, envoya une lettre à ce Pape pour le prier de l'aider dans le projet qu'il avait d'embrasser la foi chrétienne ; que les Bretons eux-mêmes adoptèrent la religion chrétienne et y restèrent fidèles jusqu'au temps de Dioclétien, sans que rien troublât leur foi et leur tranquillité. »

Gaufried de Monmuth, dans son histoire des anciens rois bretons, depuis

Brutus jusqu'à Cadrelader (450), dit(1) : « Luce, fils unique du clément roi Coillus, hérita de toutes les vertus de son père. Il envoya des lettres au Pape Éleuthère et lui exprima le désir d'embrasser le Christianisme. Les miracles que les disciples du Christ opéraient parmi les peuples avaient éclairé son esprit, et, animé d'un ardent amour pour la foi, il parvint au but de ses pieux désirs. Le Pape, entrant dans les saintes dispositions du roi, lui envoya deux hommes pleins de foi, Fuganus (ou Fégatius) et Digamus (ou Damien, Dumian, Duvian; on trouve une église paroissiale de Saint-Déruvian à Dunstar, dans le comté de Somerset). Ces deux missionnaires prêchèrent l'incarnation du Verbe de Dieu, baptisèrent le roi et en firent un fervent Chrétien. Peu de temps après, ses sujets, suivant son exemple, accoururent en foule et furent comme lui incorporés dans la milice du Christ par le sacrement de Baptême. Les missionnaires détruisirent peu à peu le paganisme dans presque toute l'île et convertirent les temples des idoles en églises qu'ils consacrèrent au Dieu unique et véritable et à ses saints. A la place des vingt-sept flamines et des trois antiflamines de l'ancien culte breton ils élurent autant d'évêques et d'archevêques. Puis ils retournèrent à Rome pour faire confirmer par le Pape tout ce qu'ils avaient établi, et plus tard ils revinrent en Bretagne avec beaucoup d'autres prêtres, dont l'enseignement confirma rapidement le peuple breton dans la foi chrétienne.

« Leurs noms et leurs actions sont inscrits dans le livre de Gildas, *de la Victoire d'Aurèle*; c'est pourquoi on les passe ici sous silence. Cependant le roi Luce, transporté de joie de voir glorifier dans ses États le culte de la vraie foi, consacra les possessions et les biens des anciens temples idolâtres à l'usage de l'Église, qu'il enrichit d'ailleurs de beaucoup d'autres dons et d'un grand nombre d'édifices. Enfin ce fut au milieu de ces bonnes œuvres qu'il termina sa vie à Glocester (*Claudiocestriæ*). Il fut inhumé avec honneur, en 156, dans l'église du premier siége épiscopal. Il ne laissa pas de fils pour lui succéder. Après lui les Bretons restèrent divisés jusqu'au moment où le sénateur Sévère, envoyé de Rome, rétablit, après de sanglants combats, la souveraineté de Rome sur toute l'île. »

(1) L. I, c. 65.

On voit aussi que Luce écrivit une lettre au Pape Éleuthère dans le but indiqué au catalogue des Papes de Rome, rédigé sous les yeux de Justinien, qu'il fut un des princes qui, sous la suzeraineté des Romains, régnèrent sur certaines parties de la Bretagne, et qu'il peut être considéré comme le premier roi chrétien en Europe. Il ne faut pas s'en étonner, car dès le temps des Apôtres la lumière de l'Évangile pénétra en Bretagne. Le Pape S. Clément (1) assure que S. Paul annonça l'Évangile aux extrémités de l'Occident. Gildas prétend (2) que le premier rayon de la lumière divine parut en Bretagne vers l'an 8 du règne de Néron, et, outre S. Justin (3) et S. Irénée (4), Tertullien affirme, au commencement du troisième siècle (5), « que les contrées de la Bretagne, qui avaient été inabordables aux armes romaines, se soumirent à Jésus-Christ. » Au concile d'Arles (314) assistèrent trois évêques bretons : Éborius, d'York, Restitutus, de Londres, et Adelphe, probablement évêque de Lincoln.

Il y a une grande lacune entre le roi breton Luce et l'évêque S. Luce, l'a-

(1) *Ep. ad Corinth.*
(2) *De Excidio Britanniæ*, c. 8.
(3) *In Dialogo cum Tryphon.*
(4) *Adv. Hæres.*, l. I, c. 2.
(5) *Lib. contra Judæos*, c. 8.

pôtre de la Norique, de la Vindélicie et de la Rhétie, et cette lacune ne peut être comblée faute de documents et de monuments historiques. D'anciennes légendes, de vieilles traditions (1) identifient les deux personnages et disent : Le roi Luce renonça à la couronne, se rendit sur le continent, parcourut une grande partie de l'Europe, annonça l'Évangile en Norique, en Vindélicie, et surtout à Augsbourg, et y convertit un des principaux citoyens de la ville, Campestrius, avec beaucoup d'autres. Chassé d'Augsbourg, il s'engagea dans la Rhétie, fonda l'église et le siége épiscopal de Coire, et répandit l'Évangile dans toute la Rhétie. Poursuivi par les païens, il se cacha longtemps dans une localité qui, d'après lui, se nomma plus tard la montée de Saint-Luce (*S. Luciensteig*), puis revint à son ancienne demeure, dans une caverne (*S. Lucislöchlin*), et fut enfin pris par les païens et lapidé, le 3 décembre 182, dans le fort de Martiola, à Coire, où est aujourd'hui la cathédrale. Le diocèse de Coire vénère S. Luce comme son premier fondateur, célèbre sa fête le 3 décembre et conserve une partie de ses ossements ; l'autre portion se trouve à Augsbourg, dans l'église de Saint-François et dans l'ancienne église des Jésuites. La cathédrale de Coire est le plus ancien bâtiment religieux de la Suisse ; elle remonte au septième siècle.

Cf. ANGLO-SAXONS, BAVIÈRE, COIRE, ÉLEUTHÈRE, Pape.

GREITH.

LUCERNARIUM. *Voyez* BRÉVIAIRE.

LUCERNE. *Voyez* SUISSE.

LUCIDUS, prêtre prédestinatianiste du cinquième siècle. A l'encontre des semi-pélagiens, qui, par de fausses déductions, interprétaient la doctrine de S. Augustin dans le sens strict de la prédestination et en faisaient un système directement contraire à la conscience humaine et à la morale chrétienne, il y eut, durant la seconde moitié du cinquième siècle, dans les Gaules, un parti, peu considérable, il est vrai, qui s'attacha, à tout prix, à la doctrine du saint évêque d'Hippone. A sa tête se trouvait, comme principal défenseur et représentant, un prêtre, nommé Lucidus, d'ailleurs inconnu (vers 474). Malheureusement ces partisans sincères de la doctrine augustinienne n'avaient pas, comme S. Prosper, S. Hilaire, S. Fulgence, l'intelligence suffisante pour se prémunir contre les fausses conséquences que les semi-pélagiens tiraient de la doctrine de S. Augustin, et pour saisir la différence essentielle qui existait entre le véritable augustinisme et sa contrefaçon semi-pélagienne. Craignant de laisser tomber l'augustinisme en abandonnant ceux qui s'en prétendaient les défenseurs zélés, ils en adoptèrent les fausses conséquences, plutôt que de chercher le vrai sens de la doctrine de S. Augustin, et ils affirmèrent :

1° Que la liberté a été complétement anéantie par le péché d'Adam, *ex toto arbitrium voluntatis exstinctum* ;

2° Que l'activité de l'homme est inutile à côté de la grâce divine ;

3° Que quiconque se perd se perd par la volonté de Dieu, par cela que la prescience divine est une prédétermination absolue et pousse violemment l'homme au péché, *præscientia Dei hominem violenter compellit ad mortem ;*

4° Que les uns sont prédestinés à la mort, les autres à la vie ;

5° Que le Christ n'est pas mort pour tous ;

6° Que, même après le Baptême, les hommes qui pèchent meurent en Adam, c'est-à-dire que le péché originel est couvert par le Baptême, mais non véritablement déraciné, et qu'ainsi la re-

(1) On les trouve dans Sprecher, *Paladis Rhæticæ*, I, 2. Raderus, *Bavaria sancta*, t. I, p. 14. *Bréviaire de Coire, propr. ad diem 3 dec.*

naissance sacramentelle n'a lieu que chez les élus.

Il est évident, d'après le parfait accord de ces propositions sommaires du prédestinatianisme de cette époque avec les conséquences que les semi-pélagiens déduisaient de la doctrine de S. Augustin, que ces propositions dogmatiques ne furent pas inventées et développées originairement par Lucidus et les siens, mais qu'elles existaient avant lui, et qu'il les admit comme le résumé substantiel de la doctrine de S. Augustin. Tandis que quelques évêques se demandaient s'il ne fallait pas destituer Lucidus, pour effrayer, par cet exemple de sévérité, les partisans de l'hérésie et arrêter la contagion, Faust de Riez (1) proposa d'essayer d'abord la voie de l'indulgence. Une lettre qu'il écrivit à ce sujet à Lucidus (2) demeura, selon toute apparence, sans résultat, et l'affaire parut au concile d'Arles en 475. Trente évêques réunis dans ce synode condamnèrent les propositions énoncées ci-dessus.

Lucidus consentit sans peine à rétracter les propositions condamnées, ce qui résulte clairement de sa lettre aux évêques des Gaules (3), et dès lors son rôle fut terminé. En général le parti de la prédestination sembla alors se dissoudre complétement; car, sans cela, le second synode d'Orange de 529 n'aurait pu se demander si jamais il avait existé un parti enseignant que Dieu prédestine à la mort ou à la réprobation.

Cf. Natal. Alexand., *Hist. eccles.*, Paris, t. V; Schröckh, *Hist. de l'Église*, t. XVIII, p. 148; Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, t. II, p. 2.

FRITZ.

LUCIE (STE), vierge et martyre. Le canon de la messe et le Sacramentaire de S. Grégoire le Grand renferment parmi les noms des martyrs celui de Ste Lucie (1). De plus le Sacramentaire de S. Grégoire (2) contient la collecte pour sa fête, et l'Antiphonaire du même Pape (3) donne pour le 13 décembre, jour de la fête de la sainte, les mêmes antiennes que celles que présente, avec quelques variantes, le Bréviaire romain à laudes et aux petites heures.

Aldhelm, le célèbre poëte anglais, abbé et évêque de Sherburne († 709), dans sa lettre connue aux religieuses du couvent de Berkin sur la pureté virginale, cite, parmi les vierges les plus célèbres, Lucie de Syracuse (4). Bède, dans son Martyrologe (5), Usuard, Wandelbert, Rhaban Maur placent tous au 13 décembre le martyre de Ste Lucie.

On voit par là, d'une part, la vénération dont Ste Lucie jouit de tout temps dans l'Église (les Grecs la fêtent aussi le 13 décembre), et d'autre part combien sont anciens et respectables les actes donnés par Surius au 13 décembre, car l'Antiphonaire de S. Grégoire, l'écrit d'Aldhelm et tous les récits des martyrologes sur Ste Lucie remontent à cette source. Ils sont tous d'accord avec elle sur les points principaux; ce qui n'empêche pas qu'il est possible que l'on n'ait rédigé les actes de la sainte qu'un siècle après sa mort, qu'on ait ajouté quelques broderies aux faits réels, et que quelques erreurs accessoires se soient mêlées au fond véridique de l'histoire. De là vient sans doute que D. Ruinart n'a pas cru devoir admettre ce document parmi ses *Actes des Martyrs*.

(1) *Voy.* FAUST DE RIEZ.

(2) Elle est imprimée dans Canisius, *Lectiones antiquæ*, édit. de Basnage, I, 352.

(3) Cf. Mansi, t. VII, p. 1108 sq.

(1) *Voir* S. Grég., *Opp.*, éd. Maur., III, 4.

(2) P. 144.

(3) *Ibid.*, p. 842.

(4) Voir *Premier Siècle de l'Église d'Anglet.*, p. 295. Basnage-Canisius, *Lect. antiq*, I. On peut y lire, p. 709-754, la lettre d'Aldhelm, dont il a fait un poëme, et où, p. 743-744, il est question du martyre de Lucie.

(5) Bolland., t. II, du mois de mars, 13 déc.

Les actes de Surius contiennent en substance ce qui suit :

Lucie, issue d'une famille distinguée de Syracuse, fut élevée chrétiennement. Ayant perdu de bonne heure son père, elle vit avec chagrin pendant plusieurs années sa pieuse mère, Eutychia, souffrir d'un flux de sang dont rien ne pouvait la guérir. Enfin elle l'engagea à avoir recours à Ste Agathe, célèbre vierge et martyre de Sicile, qui avait sacrifié sa vie à Jésus-Christ durant la persécution de Dèce, et dont le tombeau est à Catane (1). La mère de Ste Lucie fut en effet guérie. Quelque temps après elle témoigna à sa fille le désir de la voir se marier avec un jeune Sicilien très-considéré, mais païen. Lucie répondit qu'elle avait consacré par un vœu sa virginité à Jésus-Christ, et elle obtint facilement que sa mère renonçât à son projet et lui donnât le droit de vendre une partie de ses biens pour en distribuer le prix aux pauvres. Le prétendant, furieux de se voir déçu dans ses espérances, dénonça Lucie au juge Paschasius.

Lucie confessa hautement sa foi devant le juge, qui ordonna de la conduire dans une maison infâme, comme on y avait entraîné Ste Agathe; mais, lorsqu'on voulut la saisir pour l'emmener, nulle force au monde ne put l'enlever de la place où elle se trouvait. On entassa alors autour d'elle du bois auquel on mit le feu, sans que les flammes pussent l'atteindre. Le juge, exaspéré, fit plonger un glaive dans la gorge de Lucie. Elle vécut encore quelques heures, reçut la sainte Communion, et annonça avant de mourir la fin prochaine de la persécution et le châtiment des persécuteurs.

Dans la suite ses saints ossements furent transférés à Metz et à Venise.

Cf. Tillemont, *Mém.*, V, p. 142; Butler, *Vies des Pères et Martyrs*, 13 décembre.

(1) *Voir* Bolland., 5 février.

Il ne faut pas confondre avec Ste Lucie la sainte veuve Lucine, sur laquelle on peut trouver des renseignements dans Tillemont, IV, 554 sq.

Schrödl.

LUCIEN, suivant Épiphane (1) et Jean Damascène (2), ou *Lucain*, selon Tertullien (3), Origène (3) et S. Philastre (5), fut un des adhérents les plus remarquables du chef des gnostiques Marcion (6). La plupart des anciens auteurs de traités spéciaux sur les hérésies des premiers siècles considèrent ce Lucien comme le chef d'une secte particulière de gnostiques (les anciens *Lucianistes*) qui s'éteignit rapidement, puisque S. Épiphane, malgré ses actives investigations, ne put rien découvrir de certain à ce sujet au quatrième siècle.

Lucien prétendait compléter rigoureusement le système de son maître Marcion en admettant trois êtres éternels ou trois principes. Ces trois principes sont, d'après lui, l'être souverainement *juste* (créateur et juge), l'être souverainement *bon* et l'être souverainement *mauvais*. Il donnait à l'appui de cette assertion dogmatique quelques textes des Prophètes. Il rejetait le mariage, pour ne pas, disait-il, augmenter la puissance du Créateur par la multiplication des créatures (7). Il prétendait, quant à la résurrection future, que le corps et l'âme seraient d'abord anéantis, mais qu'un jour il ressusciterait une substance toute nouvelle (*tertium quiddam*) (8). Enfin on rapporte de Lucien et de sa secte qu'ils falsifièrent

(1) *Hæres.*, 43.
(2) *Hæres.*, 43.
(3) *De Resurrectione carnis*, c. 2.
(4) *Contra Cels.*, II, n. 27.
(5) *Hær.*, 46, ed. Fabricius.
(6) *Voy.* Marcion.
(7) S. Epiphane, *Hær.*, 43.
(8) Tertull., *de Resurrect. carnis*, c. 2, ed. Semler.

l'Évangile, de même que les partisans de Marcion et de Valentin (1).

Cf. Tillemont, les *Marcionites*, art. IX (t. II, p. 281-82), et l'article Gnosticisme. Fessler.

Lucien (S.), martyr, prêtre d'Antioche et historien ecclésiastique. Né à Samosate, dans la Syrie (*Syria Euphratensis*), il se consacra avec ardeur à l'étude de la rhétorique et de la philosophie, mais surtout à celle de l'Écriture sainte, qu'il lisait sous la direction d'un certain Macaire, d'Édesse. Il s'établit à Antioche, s'y fit recevoir dans le clergé, et y ouvrit une école qui fut bientôt très-fréquentée. Mais il rendit surtout service à l'Église en corrigeant la version grecque des Septante et le texte du Nouveau Testament.

D'après tout ce qu'on sait, son travail fut plus critique que celui d'Origène; car il ne se contenta pas de corriger le texte grec d'après l'hébreu, mais il compara les plus anciens et les meilleurs manuscrits des Septante, et n'admit, comme texte pur et véritable, que celui qui était d'accord avec les meilleurs manuscrits qu'il avait sous les yeux (2). Le texte corrigé de Lucien fut principalement mis en usage en Syrie, en Asie Mineure et à Constantinople.

Lucien fut tout à coup troublé, au milieu de ses travaux paisibles, de la manière la plus grave. Il avait eu le malheur d'adhérer à la doctrine hérétique de son compatriote Paul de Samosate sur la Trinité. Cette erreur, dit Théodoret (3), le fit exclure de la communion de l'Église vers la fin de 269 (4). Ce fut probablement ce qui le décida à se rendre pendant quelque temps à Nicomédie, auprès de son ami Eusèbe, qui devint plus tard évêque de cette ville. Là il fut atteint par les premiers édits de persécution de Dioclétien et jeté en prison (303). La Chronique d'Alexandrie (1) nous a conservé le fragment d'une lettre dans laquelle il dit, entre autres choses, aux habitants d'Antioche : « Toute la sainte troupe des martyrs vous salue; » preuve évidente qu'à cette époque Lucien était rentré en communion avec l'Église d'Antioche même.

Lucien fut emprisonné pour la seconde fois durant la dernière persécution de Dioclétien. Les Actes des Martyrs racontent qu'il fut découvert, dans la retraite où il avait voulu se cacher, par la trahison d'un prêtre d'Antioche, partisan de Sabellius, nommé Pancrace, qui s'était laissé entraîner à ce crime par jalousie. Lucien, amené devant le juge, lui remit une apologie dans laquelle, entre autres arguments, il en appelait à ce fait que le grand phénomène des ténèbres survenu au moment de la mort du Sauveur était constaté par des auteurs païens. On sait que les anciens Pères aimaient à s'appuyer de ces témoignages des écrivains païens (surtout de celui de Phlégon, qui vivait sous Adrien) (2). Eusèbe nous a conservé un fragment de cette apologie de Lucien (3). Le noble confesseur, soumis à la torture de la faim, fut amené devant une table richement garnie de viandes offertes aux idoles, et autorisé à en manger à sa guise. Lucien déclara qu'il préférait le martyre à la seule apparence d'une apostasie. Le courageux athlète du Christ obtint, en effet, la couronne qu'il ambitionnait. Le bourreau lui trancha la tête (312),

(1) Orig., *Contra Cels.*, l. II, n. 27, ed. Maur.

(2) *Voir* Herbst, *Introd. à l'Ancien Testament*, I, 169.

(3) *Hist. Ecclés.*, I, 4, p. 15, ed. Mogunt.

(4) D'après Tillemont.

(1) Ed. Radérus, *Monach.*, 1617, p. 658.

(2) Phlégon, historien grec; on a de lui : *de Rebus mirabilibus*, *de Longævis*, *de Olympiis*, publ. par G. Xylander, Bâle, 1568; par G. Franz, Halle, 1775.

(3) *Hist. ecclés.*, l. IX, c. 6; l. VIII, c. 13.

le jour de l'Épiphanie (7 janvier), jour où S. Chrysostome fit son panégyrique. C'est à cette date que l'Église d'Occident fait mention de ce saint martyr; l'Église grecque a transféré cette fête au 15 octobre, parce que le 7 janvier elle célèbre la mémoire de S. Jean-Baptiste.

Certains hagiographes, que gêne l'histoire de l'excommunication de Lucien, racontée par Théodoret, cherchent à nier, tant bien que mal, le fait. Cette peine est aussi vaine que leur inquiétude est peu motivée; car Lucien était depuis longtemps rentré dans la communion de l'Église lorsqu'il fut emprisonné pour la seconde fois, comme le prouvent le fragment de lettre rapporté ci-dessus et encore mieux la vénération dont il fut l'objet dans l'ancienne Église, si rapprochée de l'époque de son martyre. Sa glorieuse confession avait effacé tout souvenir de son ancienne faute. La mémoire de Lucien ne peut pas non plus être obscurcie par l'appel que firent plus tard les Ariens à son autorité. Il est vrai que Lucien, désirant comprendre scientifiquement le dogme de la Trinité, avait admis une opinion dont sortit, d'après l'affirmation d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, l'erreur des *exoucontiens* (de ceux qui prétendaient que le Fils était ἐξ οὐκ ὄντων), et qu'Arius lui-même faisait remonter son erreur à l'école de Lucien (1), en désignant comme Συλλουκιανιστής son ami Eusèbe de Nicomédie (2). S. Épiphane atteste aussi que la doctrine christologique de Lucien et des Lucianistes ne s'accordait point avec le dogme de l'Église (3). Enfin les Ariens attribuent à Lucien le symbole vague et équivoque que les Eusébiens proposèrent en 341 au synode d'Antioche (1). Nous n'avons pas de motif de douter de la vérité de cette donnée; mais nous n'en avons pas davantage pour mettre en suspicion l'orthodoxie personnelle de Lucien, c'est-à-dire sa volonté d'être d'accord avec l'Eglise. —Autre chose est de savoir si la théorie scientifique de Lucien n'est pas, dans ses conséquences, en contradiction avec le dogme arrêté par l'Église, car, quant à son énoncé, il n'y a rien de directement hérétique. Quand on sait combien les théologiens orthodoxes eurent de peine, avant que ce dogme eût été défini nettement par le concile de Nicée, à formuler exactement leur opinion christologique, et combien, malgré la droiture de leurs intentions, ils se trompèrent dans les termes, on ne trouve plus dans le symbole de Lucien aucun motif qui ébranle la vénération que lui a consacrée l'Église. Bien souvent la véritable opinion d'un homme est supérieure aux expressions dont il la revêt (2). Les actes du martyre de Lucien, que Baronius attribue au prêtre Jean de Nicomédie, sont, au jugement de Léon Allatius, de Siméon Métaphrastes, et, comme il arrive souvent à cet hagiographe, mêlés à des détails peu authentiques.

Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. V, p. 474, 1[re] éd., de Venise; Héfélé, *Hist. des Conciles*, I, 225, 226, 504.

KERKER.

LUCIFER. *Voyez* DIABLE.

LUCIFER DE CAGLIARI *et son schisme*. On ne sait rien sur la vie de Lucifer avant l'année 354. A ce moment il paraît dans l'histoire en qualité d'évêque de Cagliari, en Sardaigne.

Le Pape Libère cherchait à cette époque à obtenir de l'empereur Constance, qui se trouvait à Arles, entouré d'Ariens, la convocation d'un nouveau con-

(1) Dans Théodoret, *Hist. ecclés.*, I, c. 5, p. 21, ed. Mogunt.

(2) *Voir* Héfélé, *Hist. des Conciles*, I, p. 226.

(3) *Ancoratus*, c. 33.

(1) Sozomène, *Hist. ecclés.*, III, 5.

(2) Cf. Dorner, *Hist. du développ. du dogme de la personne du Christ*, p. 802, note.

cile qui pût mettre un terme aux controverses ariennes, après la malheureuse issue du synode d'Arles de 353 (1). Il envoya en conséquence à Arles Lucifer, qui était alors à Rome, le prêtre Pancrace et le diacre Hilaire, avec une lettre adressée à l'empereur. Il leur donna en même temps une lettre pour Eusèbe, évêque de Verceil (2), qui s'adjoignit à la députation. Constance consentit à la demande du Pape, et le concile se réunit en effet à Milan, au printemps de l'année 355. Lucifer y fut un des principaux adversaires des Ariens, qui insistaient surtout sur la condamnation d'Athanase. Les Ariens, voulant soustraire les évêques orthodoxes à la puissante influence de Lucifer, le firent enfermer dans le palais de l'empereur. Lucifer trouva moyen d'écrire à ceux qui partageaient son opinion, et au bout de quelques jours il fut remis en liberté. Peu de temps après on renouvela le même acte de violence, et cette fois l'empereur, caché derrière un rideau, entendit Lucifer disputer intrépidement avec les Ariens. On le garda à vue, et, comme rien ne pouvait l'ébranler, il fut exilé en Cappadoce, puis à Comagène, en Cœlésyrie, en Palestine, et enfin en Égypte. Mais Lucifer, proclamant partout ses opinions, irrita de plus en plus les Ariens contre lui. Ils ne cessèrent pas de le poursuivre et de le maltraiter; ils se précipitèrent même un jour sur lui, en Palestine, pendant qu'il disait la messe, lui enlevèrent les vases sacrés et les livres, et tuèrent plusieurs assistants autour de lui.

Lucifer composa, pendant son bannissement, divers écrits : I. *De non conveniendo cum hæreticis;* II. *De regibus apostatis;* III. *Pro S. Athanasio, libri duo;* IV. *De non parcendo in Deum delinquentibus;* V. *Moriendum esse pro Dei Filio.*

(1) *Voy.* ARLES (concile d').
(2) *Voy.* EUSÈBE, *évêque de Verceil.*

Dans le premier de ces livres il démontre qu'il ne peut pas plus y avoir d'union et de paix entre les Catholiques et les Ariens qu'entre les Israélites et les idolâtres. Le second ouvrage réfute une assertion de Constance, prétendant que ses sentiments ariens ne devaient pas être si désagréables à Dieu, puisque, malgré eux, il vivait et régnait heureux et tranquille. Lucifer rappelle l'exemple de beaucoup de rois israélites que Dieu, malgré leur perversité, laissa vivre et régner longtemps. Dans son écrit *Pro Athanasio* Lucifer expose les motifs qui l'ont empêché de souscrire à la condamnation d'Athanase. Le quatrième ouvrage répond au reproche de l'empereur, prétendant qu'il était peu chrétien de la part de Lucifer et des autres évêques orthodoxes de traiter si durement les Ariens. Lucifer réplique qu'on trouve dans l'Écriture des expressions aussi dures, et que les saints de l'ancienne et de la nouvelle alliance avaient déployé une sévérité aussi inexorable à l'égard des impies, des hérétiques et d'autres hommes qui n'étaient pas plus mauvais que les Ariens. Dans le dernier ouvrage Lucifer expose pourquoi il est prêt à subir avec joie le martyre pour sa foi. Lucifer traite toutes ces matières d'une manière qui lui est particulière. On chercherait en vain dans ses livres une suite logique et un développement régulier de preuves. Partout il cite tout au long de nombreux passages des auteurs sacrés, qu'il applique à son sujet. Ces passages se suivent dans l'ordre où ils se trouvent dans l'Écriture même, de sorte qu'il est présumable que Lucifer parcourait chaque fois l'Écriture, choisissait les textes qui lui paraissaient s'adapter à son sujet, et les commentait à sa façon. La répétition uniforme des mêmes pensées sous des expressions

différentes, de perpétuelles menaces, un style dur et roide rendent la lecture de ces écrits pénible, quoique la vigueur et la fermeté indomptables qui s'expriment à chaque phrase, et l'éloquence hardie et originale de beaucoup de passages excitent l'étonnement et l'admiration. Du reste, rarement un prince entendit un évêque lui parler un langage aussi rude et aussi hardi que celui que Lucifer adresse à Constance. De tous côtés on rencontre dans ses écrits des apostrophes comme celles-ci : *Vos estis servi diaboli, spirituales adulteri, filii pestilentiæ et tenebrarum; intelligeris esse filius pestilentiæ; apostatas (angelos) in æternum tecum visurus eris torqueri, nisi temet eripueris ab eis; non delegimus ardere, sicut tu delegisti cum amatore tuo diabolo.* Et cependant Lucifer s'imagine (1) que ses écrits sont plutôt des *instructions* que des *récriminations*. Il est impossible de montrer plus de franchise, de hardiesse, de fermeté dans ses convictions, de mépris des avantages terrestres; mais aussi d'avoir moins de calme et de faire preuve d'un zèle plus inconsidéré que Lucifer dans tous ses ouvrages. Il les envoya directement à l'empereur, qui fut tellement étonné de cette audace qu'il fit demander par Florent, *magister officiorum*, à Lucifer s'il avait réellement envoyé ces écrits. Lucifer n'était pas homme à le nier. Il dit même dans sa réponse à Florent : *Jam tuæ erit generositatis agnitum a me sine ulla cunctatione defendere.* Athanase, ayant entendu parler de ces écrits, en demanda une copie, et fit, dans une seconde lettre, de grands compliments à Lucifer. On prétend aussi qu'il les traduisit en grec.

Vers la même époque S. Hilaire de Poitiers publia son livre *de Synodis*; quoique son orthodoxie fût hors de toute espèce de doute, Lucifer crut qu'il avait eu trop de condescendance pour les hérétiques, et il l'obligea à justifier les expressions blâmées par de courtes explications que l'évêque de Poitiers ajouta à son livre.

(1) *De Reg. apostat.*

L'exil de Lucifer se termina avec la mort de Constance (361), Julien ayant autorisé le retour de tous les évêques bannis. Lucifer paraît n'être pas retourné ou n'être revenu que pour peu de temps à Cagliari, car dès 362 nous le retrouvons agissant, avec Eusèbe de Verceil, en Orient. Eusèbe et deux diacres de Lucifer assistèrent au concile convoqué par S. Athanase à Alexandrie, tandis que Lucifer s'occupait de son côté à mettre un terme au schisme mélétien (1), dont Antioche était le foyer. Il choisit à cet effet un singulier moyen, en opposant un troisième évêque aux deux prélats qui se disputaient l'Église d'Antioche. Paulin, candidat de Lucifer, fut en effet reconnu en Égypte, dans l'île de Chypre et en Occident par le Pape; Eusèbe au contraire blâma ce moyen. — On avait décidé à Alexandrie que, sauf les chefs, non-seulement on recevrait dans l'Église les Ariens repentants, mais qu'on les laisserait en fonctions ou qu'on les replacerait. Cette mesure excita à un haut degré le mécontentement de Lucifer, qui toutefois se trouvait lié par la signature donnée en son nom par son diacre. D'après Rufin, dont le récit est d'accord avec ceux de S. Ambroise (2), de S. Augustin (3), de S. Jérôme (4) et de Prosper (5), Lucifer se sépara entièrement de la communion de ceux qui admettaient le concile d'Alexandrie, et par

(1) *Voy.* MÉLÉTIUS.
(2) *De Sat.*, l. I, p. 1127.
(3) *Ep.* 50, c. 10.
(4) *Dial. contra Lucif.*, c. 20.
(5) *Chron.*, p. 732.

conséquent de l'Église, qui généralement approuvait ce concile. D'après Socrate et Sozomène, les partisans de Lucifer seuls seraient allés aussi loin et lui-même ne serait pas devenu schismatique. Ce qui est certain, c'est qu'on nomma *Lucifériens* ceux qui, par leur rigorisme, se séparaient de l'Église en prétendant qu'il était défendu de reconnaître jamais comme évêques catholiques les évêques qui avaient été une fois ariens ou qui s'étaient laissé contraindre à souscrire le concile de Rimini. S. Jérôme (1) blâma la conduite de Lucifer, mais le défendit contre ceux qui le soupçonnaient d'avoir agi par ambition et par vanité (blessé qu'il devait être de ce qu'Eusèbe critiquait les mesures qu'il avait prises à Antioche); et, en réalité, si Lucifer est devenu schismatique, sa faute s'explique par le rigorisme et la dureté même de son caractère. En 363 Lucifer revint dans son diocèse. Il passa par Naples, où il refusa, dit-on, d'entrer en communion avec l'évêque Zozime, qui, sous Constance, avait été mis à la place de Maxime, et qui avait probablement renoncé à l'arianisme après la mort de l'empereur.

Lucifer mourut en 370 ou 371. On ne sait s'il se réconcilia avec l'Église avant sa mort, dans le cas où cette réconciliation aurait été nécessaire. En général les opinions sur la conduite de Lucifer, et sur la question de savoir s'il faut ou non le compter parmi les saints, sont très-partagées. Urbain VIII défendit, en 1641, de disputer sur la sainteté de Lucifer jusqu'à ce que les Papes se fussent définitivement prononcés (2).

La *secte des Lucifériens* est souvent nommée par S. Augustin (3); il dit (4) qu'Épiphane et Philastre ne les citent pas dans leur nomenclature des hérétiques, probablement parce que ces auteurs ne les tinrent que pour des schismatiques; que cependant de son temps chacun les considérait comme des hérétiques parce qu'ils étaient des *traducianistes*. Gennade (1) cite en effet comme une opinion des Lucifériens: *Animus cum corporibus per coitum seminari*.

On a conservé (2) une pétition des prêtres lucifériens Faustin (3) et Marcellin, par laquelle ils priaient les empereurs Valentinien II, Théodose et Arcade (383 ou 384), de les reconnaître comme orthodoxes. Théodose se laissa tromper et les prit sous sa protection. Nous voyons dans ce document que ce schisme comptait des partisans en Espagne, en Italie, en Palestine, à Antioche et en Afrique; qu'il avait à Rome un évêque nommé Éphésius ou Eurésius, sacré par Taorgius, et qu'une portion de ces schismatiques avaient pris parti contre Damase pour l'antipape Ursinus ou Ursicinus. Ces Lucifériens nomment avec une distinction particulière Grégoire, évêque d'Elvire, et Héraclides, évêque d'Oxyrrhinque, en Égypte (4). La pétition est fort habile et fort éloquente; mais elle fourmille de mensonges et de calomnies, notamment contre le Pape Damase; elle contient des récits étranges sur les châtiments divins qui auraient atteint les apostats et leurs protecteurs; elle prétend que le nombre des apostats n'est pas une raison pour les traiter avec bienveillance, d'autant plus que la plupart ne sont redevenus catholiques que par des motifs humains, pour jouir entre autres des biens ecclésiastiques, *quod utinam nunquam possedisset Ecclesia, ut, apostolico more virens, fidem integram inviolabiliter possideret;* elle

(1) *Dial. contra Lucif.*, c. 20.
(2) *Voir* Bened. XIV, *de Beatif. et canonis. Sct.*, t. I, l. 1, c. 40.
(3) *De Agon. chr.*, c. 30, in *Ps.* 57, n. 39.
(4) *De Hær. ad Quodv.*, c. 81.

(1) *De Dogm.*, c. 14.
(2) Migne, *Patrol.*, t. XIII.
(3) *Voy.* Faustin.
(4) Aujourd'hui Bethnésé.

soutient que le petit nombre de ceux qui défendent les opinions sévères ne peut servir d'objection contre la vérité de ces opinions; que les prétendus orthodoxes n'étaient pas même d'accord entre eux et qu'ils ne se tenaient ensemble que par un lâche amour de la paix, *ne bonum pacis in Ecclesia pereat;* mais qu'ils ressemblaient aux faux prophètes de l'Ancien Testament qui criaient : La paix, la paix, sans qu'il y eût jamais de paix véritable, *qui clamant : Pax, pax ! et non est pax.*

Nous avons de S. Jérôme un dialogue *contra Luciferianos.* On ignore si ce dialogue eut réellement lieu à Antioche, entre le Lucifèrien Hellade et un Catholique, ou si c'est une pure fiction de S. Jérôme ; dans tous les cas il expose les principes de la secte d'après la connaissance expérimentale qu'il en avait. On y reconnaît les opinions dures et rigoureuses de Lucifer. Le monde entier, dit le Lucifèrien, est au diable ; les évêques qui reviennent de l'arianisme ne valent pas mieux que les prêtres des idoles. Qu'un évêque arien reste arien s'il a envie de rester évêque ; s'il veut devenir catholique, qu'il renonce à son évêché.

La secte ne dura pas longtemps. Le diacre romain Hilaire, qui accompagnait Lucifer dans son ambassade auprès de l'empereur Constance, alla plus loin que les Lucifériens proprement dits. Il ne voulait recevoir aucun Arien dans l'Église sans lui redonner le Baptême; mais, comme il n'était que diacre, et qu'aucun évêque ne voulut s'associer à lui, sa secte périt avec lui. Quelques critiques attribuent à cet Hilaire le *Commentaire sur les épîtres de S. Paul* qui se trouve dans les œuvres de S. Ambroise et les *Quæstiones in V. et N. T.* ajoutées aux œuvres de S. Augustin (1).

(1) *Voy.* AMBROSIASTRE.

La première édition des œuvres de Lucifer est due à Jean Tilius, évêque de Meaux (Paris, 1568); on les trouve dans la *Bibl. PP.*, t. IV; dans Galland, t. VI, et dans Migne, *Patrol.*, t. XIII. On peut, sur Lucifer et son schisme, consulter en particulier l'Introduction aux œuvres de Lucifer des prêtres Faustin et Marcellin, et du Pape Damase, dans Migne, Tillemont, t. 7, et les *Acta SS. 20 Maii.* REUSCH.

LUCIFÉRIENS, hérétiques. On voit paraître sous ce nom, au treizième et au quatorzième siècle, diverses sectes hérétiques qui poussèrent si loin les erreurs gnostico-manichéennes, qui s'étaient glissées d'Orient en Occident, qu'elles adoraient Lucifer en personne comme Dieu; qu'elles tenaient sa chute du ciel comme une injustice, et prétendaient qu'il se relèverait un jour avec les anges déchus, et qu'au contraire l'archange Michel et son parti seraient précipités dans le feu éternel. Il est presque incroyable que la haine contre Dieu et son Église visible ait pu pousser jusqu'à cette extravagance les sectes infectées des erreurs gnostiques et manichéennes. Le fait est réel. On se demande, toutefois, si tous ceux qui sont accusés de luciféranisme étaient réellement des Lucifériens. On met à leur tête un parti venu de Steding, canton situé dans une vallée du Wéser, qui, en 1234, fut attaqué et presque complétement anéanti par une croisade formée contre ces sectaires (1).

Aux Lucifériens appartiennent aussi les Manichéens, très-répandus en Autriche au commencement du quatorzième siècle, qui proféraient les plus affreux blasphèmes, commettaient les crimes les plus infâmes, honoraient Lucifer, le préféraient à l'archange Michel, et annonçaient son triomphe définitif (2).

(1) *Voy.* STEDING.
(2) Klein, *Hist. du Christ. en Autriche et en*

Il est tout à fait probable qu'il se mêla des Lucifériens aux fraticelles et autres sectaires de cette espèce; peut-être les quatorze Lucifériens des deux sexes qui furent brûlés, en 1336, à Tangermunde, dans la marche de Brandebourg, étaient-ils de ces aventuriers. Du reste, le caractère même des fraticelles, des frères et sœurs du libre esprit, suffisait pour engendrer des Lucifériens proprement dits.

SCHRÖDL.

LUCILLE. *Voyez* DONATISTES.

LUCIUS Ier, Pape, fut élu à la place de Corneille, mort martyr (25 septembre — 28 octobre 252). Il fut, bientôt après son élection, envoyé en exil. S. Cyprien, ayant appris en même temps son élection et son bannissement, écrivit au Pape, en son nom et en celui de ses collègues, des lettres de félicitation et de condoléance, auxquelles S. Cyprien lui-même fait allusion dans une lettre postérieure, par laquelle il félicite le Pape de son retour à Rome. On ne sait pas d'une manière certaine quand eurent lieu ce retour et le martyre du Pape, qui suivit probablement peu de temps après. C'est pourquoi l'époque même de son pontificat est incertaine. Nicéphore (2) lui donne à peine six mois de règne, Eusèbe huit mois (3). Il est certain que Lucius ne mourut pas sous Valérien, et que le *Liber pontificalis* et d'autres se trompent lorsqu'ils assignent trois ans et huit mois au pontificat de Lucius. Une fausse décrétale est attribuée à ce même Pape. D'après S. Cyprien (4), Lucius paraît avoir écrit plusieurs lettres sur la manière dont il fallait agir envers les Chrétiens tombés durant la persécution; elles sont perdues. Lucius s'opposa aussi aux Novatiens. Il fit deux ordinations au mois de décembre, institua quatre prêtres, quatre diacres et sept évêques en divers lieux. Le *Liber pontific.* lui attribue l'ordonnance d'après laquelle l'évêque devait toujours avoir auprès de lui, comme témoin de sa conduite, deux prêtres et trois diacres. On met en doute son martyre par de bonnes raisons : la désignation de martyr, dans S. Cyprien (1), est trop générale et s'applique aussi à des confesseurs. Il mourut le 4 mars 253; le lendemain il fut inhumé dans le cimetière de Callixte, près de la voie Appienne (2).

LUCIUS II. Trois jours après la mort de Célestin II, les cardinaux élurent le cardinal Gérard de Bologne, qui prit le nom de Lucius (12 mars 1144). Les Romains, excités par Arnaud de Brescia, se soulevèrent bientôt contre le nouveau Pape. Ils voulurent, outre le sénat, avoir un patrice pour chef temporel; ils exigèrent du Pape qu'il renonçât, au profit de leur patrice, à tous les revenus perçus dans la ville et hors de son enceinte; qu'il vécût, quant à lui, comme les anciens prêtres, de la dîme et d'autres dons volontaires. En même temps les partisans d'Arnaud s'adressèrent à l'empereur Conrad III (3), le priant de venir à Rome y établir le siége de sa puissance. Ils s'étaient emparés du Capitole pour exercer de là leur domination suprême, à la façon des anciens Romains.

Le Pape, qui avait dû fuir de Rome, s'adressa de son côté à l'empereur pour en obtenir du secours, qui lui fut promis. Lucius, avant d'en profiter, voulut obliger les Romains à se soumettre. Il attaqua le Capitole à main armée; mais il fut repoussé, et dans la lutte

Styrie, Vienne, 1840, t. II, p. 394-402. Raynald, *Annal. eccl.*, ad ann. 1318, n. 44.

(1) Cypr., *Ep.* 61, *ad Luc.*, *al.* 58. Coustant, *Ep. Rom. Pont.*, I, p. 207.

(2) *Hist. eccl.*, VI, 7.

(3) *Hist. eccl.*, VII, 2.

(4) *Ep.* 67.

(1) Baron. ad ann. 257, n° 5.

(2) Cf. *Fr. Pagi Breviar. Cypriani epist. ad L.*, dans Migne, t. III, *Ser. pr.*, p. 969-984.

(3) *Voy.* CONRAD III.

atteint d'une pierre, atteinte dont il mourut le 25 février 1145. Lucius avait décrété, autant que ses affaires personnelles le permirent, diverses mesures relatives à la réforme de l'Église et des couvents, et prit intérêt à la situation de la Terre-Sainte (1).

LUCIUS III. Après le décès du Pape Alexandre III les cardinaux élurent, le 1er septembre 1181, Humbald, de Lucques en Étrurie, évêque d'Ostie et de Vellétri et doyen du sacré collége. En 1182 le peuple se souleva contre le Pape, qui fut obligé de quitter Rome. Chrétien, archevêque de Mayence et chancelier de l'empereur, se mit en marche, à la tête d'une puissante armée, pour soutenir le Pape, et vint à bout des Romains. Sa mort suivit de près sa victoire. Au commencement de 1183 le Pape se trouvait à Vellétri, d'où il data l'érection d'Aci Reale, ville de Sicile, en archevêché.

Cette même année le Pape, à ce qui semble, revint à Rome; mais les Romains se portèrent à de nouveaux outrages contre lui. Ils crevèrent les yeux à quelques-uns de ses fidèles partisans et se livrèrent à d'autres excès abominables. Le Pape excommunia les coupables et abandonna à jamais la ville. Il se rendit à Vérone, où il était plus rapproché des secours de l'empereur Frédéric. Il passa par Bologne, dont il consacra l'église de Saint-Pierre; par Modène, où il fit la dédicace de l'église de Saint-Géminien, à la demande de l'archevêque de Ravenne. Il arriva à Vérone en juillet 1184. Peu de temps après, l'empereur entra également dans cette ville. Les deux souverains assistèrent à un concile qui s'occupa des affaires religieuses du moment, déclara les Romains ennemis de l'Église, et décida que l'on viendrait au secours des Chrétiens nécessiteux d'Orient; mais le Pape et l'empereur ne purent s'entendre sur les affaires des biens de la comtesse Mathilde. Ce fut aussi à la tête de cette assemblée que le Pape promulgua un sévère édit contre les cathares ou les nouveaux Manichéens, contre les Pauvres de Lyon (1) et contre les disciples d'Arnauld. Les partisans de ces sectes furent frappés d'un perpétuel anathème. Le Pape entra en négociations avec les sultans Saladin et Seifeddin sur le sort et la délivrance des prisonniers.

En 1184 les Chrétiens d'Orient envoyèrent au Pape une ambassade réclamant son appui. Le Pape les adressa avec une lettre à Henri II, roi d'Angleterre, qui, en expiation du meurtre de l'archevêque de Cantorbéry (2), s'était engagé à entreprendre une croisade. Les ambassadeurs arrivèrent en novembre 1185 en Angleterre; mais leur démarche demeura sans résultat.

Le Pape mourut à Vérone, le 24 novembre 1185, après un pontificat de quatre ans deux mois et huit jours. Il fut enseveli à Vérone.

Cf. Artaud de Montor, Par., 1847, t. II, p. 278; Pagi, *Brev.*, t. III; ses lettres et édits dans Mansi, t. XXII.

GAMS.

LUCQUES (*archevêché*). Paulin d'Antioche y annonça, dit-on, le Christianisme dès le premier siècle, et y consacra à la sainte Trinité une église qui reçut plus tard pour patrons S. Paulin et S. Martin. La cathédrale actuelle est dédiée au saint nom de Jésus. Le Pape Alexandre II (1061-1073) donna le pallium aux évêques de Lucques et le droit de faire porter devant eux la croix. On sait que le Pape Alexandre II

(1) *Gotfr. Viterbiens. Chron. act. Vatic.*, ap. Baronium, ad ann. 1145. Martene et Dur., *Coll. ampl.*, II, p. 396 sq. *S. Bernard*, par Néander, 2e éd., 1848. *Lettres de Lucius*, dans Mansi, *Coll.*, c. 22. *Sa Vie*, par Pandulph. Pis., Bern. Guidonis et card. Arag.

(1) *Voy.* VAUDOIS.
(2) *Voy.* THOMAS BECKET.

avait été évêque de Lucques sous le nom d'Anselme. De S. Paulin à Anselme on cite cinquante évêques, dont on trouve les noms, entre autres, dans Ughelli, *Ital. sacra*. Cependant la série de ces évêques est plusieurs fois interrompue. Othon Ier leur conféra le titre de princes de l'empire. Depuis Alexandre II les évêques de Lucques furent exempts, c'est-à-dire directement soumis au Saint-Siége. Le 55e évêque, Ubert (dep. 1128), fut, en 1134, déposé au concile de Pise comme partisan de l'antipape Pierre de Léon (1). Guillaume Roffridus (dep. 1174), 61e évêque, assista en 1179 au troisième concile de Latran. Il obtint du Pape Lucius III († 1195), qui était de Lucques, divers priviléges honorifiques. Robert (63e évêque) († 1225) équipa à ses frais une galère et prit part à une croisade. Opizo (65e évêque) fut excommunié par le Pape Grégoire IX et la ville frappée d'interdit; les chanoines furent privés du droit de porter la mitre. Guercius (66e évêque) obtint du même Pape la restitution de ces priviléges pour les chanoines. Pierre Angélellius (69e évêque), Dominicain, fut, en 1272, nommé par le Pape Grégoire X maître du sacré palais (2). Il mourut à Lyon.

Son successeur, Paganell II, élu en 1275, mourut en 1300.

L'évêque Henri, de l'ordre des Minimes, nommé par Boniface VIII, mourut en 1330. Le 74e évêque, Guillaume (1368-1372), fut nommé par l'empereur Charles IV prince de l'empire romain.

Le 81e, Étienne de Trentis, d'une famille distinguée de Lucques, fixée dans cette ville depuis Charlemagne, fut nommé, en 1448, par le Pape Nicolas V, sur la demande du peuple et du clergé, et jouit d'une haute considération auprès des Papes Nicolas V, Calixte III et Pie II, qui tous s'en servirent pour diverses affaires importantes; il mourut en 1477. Son successeur, Jacques Ammanatus, de Lucques (82e évêque), nommé habituellement le cardinal de Pavie, fut élevé à la pourpre romaine par Pie II, et nommé évêque de sa ville natale par Sixte IV, en 1477, après avoir été évêque de Pavie. Il ne vécut plus que deux ans.

Nicolas (83e), des comtes de San Donino de Lucques, d'abord évêque de Modène, fut, à la demande des Lucquois, transféré sur le siége de leur ville, en 1479, par Sixte IV, et devint le pontife le plus digne de cet illustre siége. On lui reproche d'avoir permis aux chanoines de renoncer à la vie commune; mais sa condescendance était dans l'esprit du temps (1). Il mourut à Rome, fort regretté de ses diocésains.

Galéotti Franciatti, de Lucques, fils de Jean-François et de Louise de la Rovère, sœur du Pape Jules II, 85e évêque, cardinal-évêque de Lucques en 1503, administrateur de Padoue, Bénévent et Crémone, mourut en 1508.

Sixte Gara de la Rovère (86e), frère du précédent, lui succéda dans toutes ses dignités et mourut le 8 mars 1517. Cinq jours auparavant il avait renoncé à l'Église de Lucques en faveur du cardinal Léonard de la Rovère, qu'on appelait le cardinal d'Agen. Celui-ci renonça en faveur du cardinal Riario Sforza, qui, à son tour, se désista en faveur de François Riario Sforza, fils du comte Jérôme d'Imola, mort en 1546.

Son successeur (88e) fut Barthélemy Guidicconi, de Lucques, cardinal depuis 1539, qui contribua très-activement à la convocation d'un concile universel. Au bout de trois ans il renonça en faveur de son neveu (89e), Alexandre Guidicconi, fils de Nicolas. Il gou-

(1) *Voy.* Innocent II.
(2) *Voy.* Maître du sacré palais.

(1) *Voir* Ratzebourg, IX, 34 sqq.

verna avec beaucoup de sagesse, et mourut en 1600, doyen de tous les évêques; il avait administré son Église pendant cinquante ans. (Le cardinal Oppizoni, mort récemment, gouverna l'Église de Bologne pendant cinquante-trois ans).

Alexandre II (90e), fils d'Antoine Guidicconi, nommé en 1600, mourut le 16 mars 1637.

Antoine Franciotti (91e), fils de Curtius, de Lucques, cardinal-évêque en 1637, abdiqua en 1646.

Jérôme Bonvisius (94e), cardinal depuis 1657, mourut en 1677.

Jules (95e), cardinal Spinola, évêque de Népi et de Sutri, transféré en 1677, renonça en 1690.

François Bonvisius (96e), neveu de Jérôme, créé cardinal par Alexandre VIII, en 1690, mourut en 1700.

Horace-Philippe Spada (97e), de Lucques, archevêque de Thèbes, nonce en Pologne, nommé en 1705, créé cardinal par Clément XI, transféré à Osimo en 1714 (1).

Jusqu'alors Lucques avait été un simple évêché. Une bulle du Pape Benoît XIII, du mois de septembre 1726, l'érigea en archevêché, sans suffragant. Sous l'administration de l'archevêque Fabius Colloredo, le célèbre Mansi de Lucques fonda dans sa ville natale une académie théologique; il fut nommé, par le Pape Clément XIII, archevêque de Lucques (1765-1796) (2) et fut certainement le plus savant des évêques de sa patrie.

Le chapitre de Lucques comprenait 4 dignitaires et 13 chanoines, plus 40 chapelains. Le diocèse était fort grand. Sous le Pape Clément IV (1265-1268) il comptait 772 églises. La ville de Lucques seule possédait 3 églises collégiales, 30 cures, 11 couvents d'hommes, 10 couvents de femmes et 2 séminaires (1).

La révolution française abolit toute l'ancienne organisation de l'Église de Lucques et en enleva tout ce qui put être emporté.

En 1805 l'empereur Napoléon donna à son beau-frère, Pascal Baciocchi, qui avait épousé sa sœur Élisa, la ville et le territoire de Lucques; Baciocchi prit le nom de prince de Lucques et de Piombino. Ce prince se permit toute espèce d'usurpations sur les droits de l'Église. L'archevêque s'en plaignit au Pape Pie VII. En 1808 le prince de Lucques fut transféré en Toscane; la princesse Élisa reçut le titre de grande-duchesse. Le congrès de Vienne adjugea Lucques, comme grand-duché, à Marie-Louise, infante d'Espagne, autrefois reine d'Étrurie, qui régna jusqu'à sa mort, en 1824.

Un bref du 5 janvier 1818, de Pie VII, arrêta, de concert avec la grande-duchesse, que la cathédrale de Lucques compterait 16 chanoines et 30 chapelains; qu'il y aurait en outre 3 églises collégiales, 2 dans Lucques et 1 dans le territoire de Camajore; que les revenus des cures seraient augmentés; qu'il y aurait 6 couvents d'hommes et 7 de femmes. L'archevêque Philippe fut chargé de mettre toutes ces ordonnances à exécution au nom du Pape. L'infante reconstitua les établissements religieux de ses États, en partie par ses ressources personnelles, en partie avec ce qui restait des biens de l'Église. Après la mort de cette pieuse princesse, son fils, Charles-Louis (1824-1847), lui succéda et marcha d'abord sur les traces de sa mère; mais peu à peu l'opinion qu'on s'était formée de ce prince dut changer; il vivait le plus souvent à l'étranger, en Allemagne ou en Angle-

(1) Cf. Ughelli, *Ital. sacra*, t. I, p. 789 sq.
(2) *Voy.* MANSI.

(1) Voir *Hist. de l'Égl. de Lucques*, Lucques, 1736; 2e éd., 1741.

terre. On crut un moment à Rome qu'il avait abjuré le Catholicisme (1). En 1847 Charles-Louis renonça à Lucques en faveur de la Toscane, et, la même année, la mort de l'archiduchesse Marie-Louise lui valut l'archiduché, auquel il renonça en 1848 (2) en faveur de son fils, Charles-Robert, assassiné en 1857. Son fils Robert succéda à ce dernier sous la tutelle et la régence de sa mère, madame la duchesse de Parme, fille du duc de Berry et sœur de M. le comte de Chambord. Après une administration éclairée, prudente, libérale, et tellement économique qu'elle paya toutes les dettes dont son mari avait obéré le pays, elle fut obligée de se retirer de ses États à la suite des affaires d'Italie et des usurpations du roi de Sardaigne.

L'avant-dernier archevêque de Lucques, le Dominicain Dom Steffanelli, était un prédicateur illustre.

L'archevêque actuel est Mgr Jules Arrigoni, de l'ordre des Minimes réformés, né à Bergame le 21 septembre 1806, archevêque depuis 1836.

Suivant la statistique de Luccagni Orlandini (3), la ville de Lucques comptait 11 cures et 23,317 âmes; les communes dépendantes, 63,542; le territoire, en 1849, 175,170 âmes.

D'après la statistique ecclésiastique de Toscane, publiée le 11 août 1850 et le 4 janvier 1852 dans la *Gazette universelle*, le diocèse de Lucques comptait :

Cures	112
Habitants	153,000

Lucques même :

Habitants	22,236

(1) *Gaz. univ.* du 19 mai 1838.

(2) Il vit depuis lors à Paris, sous le nom de comte de Villafranca, d'une manière tout à fait obscure.

(3) *Statistica del Granducato di Toscana*, t. II, Firenze, 1850, p. 59.

La Toscane en 1853 :

Catholiques	1,783,387
Protestants	2,003
Juifs	7,688
Total	1,793,078

Il y avait 6 ecclésiastiques séculiers et 2 religieux sur 1,000 habitants.

En 1853 il y eut :

Naissances légitimes	65,757
— illégitimes	3,965

ou 6 °/₀ de la totalité ; à Florence le rapport était 8,78. A l'île d'Elbe 2,40, à Lucques même 1,58, ce qui est probablement le chiffre le moins élevé de toute l'Europe à cet égard.

Cf. *Gaz. univ.* du 30 avril 1855 ; Gams, *Hist. de l'Église au dix-neuvième siècle*, t. II ; Alfred Reumont, *Documents pour servir à l'hist. d'Italie*, 4 vol., 1853-1855.

GAMS.

LUD, לוד; LXX, Λούδ.

I. Le dénombrement des peuples de la Genèse (1) nomme Lud le quatrième fils de Sem. La Bible et les anciens traducteurs et exégètes n'ont rien dit de plus de la race qui porta ce nom. La plupart des auteurs y reconnaissent les *Lydiens*. Ainsi Josèphe dit (2) : οὓς Λυδοὺς νῦν καλοῦσι, Λούδους δὲ τότε, Λούδας ἔκτισε; Eustache dans l'*Hexaem.*, Eusèbe, S. Jérôme répètent ce qu'a dit Josèphe. Bochart a presque fait prédominer cette opinion (3). Des auteurs plus modernes, tels que Feldhoff (4), Krücke (5), l'ont conservée sans y ajouter de nouvelles preuves; Michaelis (6) présume qu'il y a une faute

(1) 10, 22.

(2) *Antiq.*, I, 6, 4.

(3) *Phal.*, II, 12.

(4) *Dénombrement des peuples de la Genèse*, p. 125.

(5) *Explication du dénombrem. des peuples*, p. 53.

(6) *Spicil.*, II, 14 sq.

de copiste, qu'il y a לוד en place de הוד, ou הנד, ou להנד, *Indiens* (1); Hitzig (2) prend לוד, pour לוב *Libyens*. Simonis explique le nom étymologiquement par יָלוּד (né). Les recherches les plus récentes sont arrivées à des résultats plus certains et plus satisfaisants.

D'après la Genèse (3) Lud est d'origine sémitique; les fils de Sem qui le précèdent, Élam, Arphaxad et Assur, occupèrent l'est du territoire où s'établirent les Sémites (4) ; on ne peut démontrer l'existence d'aucun autre peuple dans ces parages ; il faut donc que Lud appartienne à l'ouest du territoire occupé par les Sémites et plus spécialement au sud-ouest, à la partie située près de l'Égypte, où il y avait en effet des Ludim (5). Une tradition arabe nomme Laud ou Lawad, لَاوَذ, fils de Sem, et en fait naître ses fils Pharis, Djordjan, Tasm et Amlik ou Amlak (6). Ce dernier, dit la tradition, demeura d'abord en Chaldée, dont il fut chassé par les Assyriens, puis dans le Bahraïn (ou Hadjar), l'Oman, l'Yémen, mais surtout dans l'Hedjaz, et enfin dans la Palestine et la Syrie (7). L'Ancien Testament connaît parmi ces races les Amlik, c'est-à-dire les Amalécites. Amalek est, il est vrai, appelé petit-fils d'Esaü (8) ; mais il ne peut être question en cet endroit de la Genèse que d'une petite tribu mélangée d'Amalécites et d'Edomites, et non du peuple des Amalécites lui-même, qui existait bien avant Esaü (9), et est désigné comme le premier des gentils, רֵאשִׁית גּוֹיִם (10).

(1) Cf. l'arabe الهند.
(2) *Ad Is.*, 66, 19.
(3) 10, 22.
(4) Cf. Élam, Arphaxad, Assur, Sémites.
(5) Cf. Sémites, n° II.
(6) Abulf., *Hist. anteisl.*, p. 10.
(7) *Ibid.*, p. 178.
(8) *Genèse*, 36, 12, 16.
(9) *Ibid.*, 14, 7.
(10) *Nombr.*, 24, 20.

L'Ancien Testament ne parle pas de la descendance de Lud, mais ce qu'il dit de la situation géographique des Amalécites est tout à fait d'accord avec les données arabes : au temps d'Abraham ils demeurent dans la péninsule sinaïtique (1) ; durant la période mosaïque ils font la guerre à Israël (2) ; au temps des Juges ils s'unissent contre Israël aux Ammonites, aux Madianites et aux fils de l'Orient (3). Saül et David, celui-ci partant du pays des Philistins, leur font la guerre (4). Ainsi dans les temps historiques ils résidaient au nord-ouest de l'Arabie. D'après la tradition arabe, les Amalécites, qui furent anéantis par Moïse et Josué, habitaient aussi en Canaan (5). L'Ancien Testament confirme cette tradition. Il y avait dans Ephraïm un district ou une montagne nommé Amalec (6). Les Septante traduisent מַעֲכָה (*Maacha*) à l'est du Jourdain, désigné d'ailleurs comme aramaïque, par Ἀμαλήκ (7).

On peut comparer à ce que nous avons dit jusqu'à présent ce qu'on lit dans Knobel, *Dénombrement des peuples de la Genèse*, p. 198-215. Il établit que les Amorrhéens, les Phérésiens, les Hévéens, les Philistins, les races géantes des Réphaïm et des Énacim, les Hyksos, etc., descendent de Lud ; que Lud en général est le peuple arabe primitif, qui, repoussé en Orient par les Assyriens, se dirigea vers l'ouest, arriva en Égypte et s'avança jusqu'au nord-ouest de l'Afrique ; qu'après une longue domination il fut chassé d'Égypte et retourna vers les peuples de sa race, dans les do-

(1) *Genèse*, 14, 7.
(2) *Exode*, 17, 8 sq. *Nombr.*, 14, 25. *Deutér.*, 25, 17.
(3) *Juges*, 3, 13; 6, 3, 33; 7, 12.
(4) I *Rois*, 14, 48 ; 15, 1 ; 27, 8 ; 30, 1 sq.
(5) Abulf., l. c., p. 178.
(6) *Juges*, 5, 14 ; 12, 15.
(7) II *Rois*, 10, 6, 8.

maines sémitiques. Ceux-ci, c'est-à-dire les peuples arabe et hébreu, se montrèrent toujours hostiles aux Ludims et cherchèrent à les exterminer, et de là peut-être leur nom, de לוּד, participe passé de לוד=لهد, *opprimer, maltraiter*, c'est-à-dire les *opprimés*, ou de لود, *perversus, injustus fuit*, les tribus arabes primitives étant représentées par les Arabes comme des impies, et l'Ancien Testament désignant les Amalécites comme des pécheurs (1) et les Amorrhéens comme des malfaiteurs (2).

Le dénombrement des peuples de la Genèse (3) désigne encore :

II. Les Ludim, לוּדִים, Λουδιείμ, comme descendants de Mesraïm. L'Ancien Testament, d'ailleurs, montre cette race, à côté des Éthiopiens et des Libyens, combattant pour l'Égypte (4). Ludim est la partie devenue égyptienne du Lud sémitique (dont il vient d'être question), née peut-être de la fusion des Hyksos avec les Égyptiens. D'après les descriptions ethnographiques des Ludim données par les anciens traducteurs, ils demeuraient au nord-est de l'Égypte, où, suivant Hérodote (5), les guerriers (et l'Ancien Testament dépeint les Ludim comme des peuples belliqueux) avaient, la plupart, leur résidence.

Cf. Knobel, l. c., p. 279 sq.

KÖNIG.

LUDGARDIS (Ste) (*Ludgaris, Lutgardis*), illustre mystique, naquit en 1182 à Tongres, de parents considérés, et fut, de bonne heure, destinée par son père à être mariée. Toutefois l'intervention de sa mère et son propre penchant la firent entrer dans le couvent des Bénédictines de Sainte-Catherine, près de la ville de Saint-Trudon. Elle n'avait guère que 12 ans. Elle repoussa énergiquement les sollicitations de deux jeunes gens qui s'étaient épris d'elle. Pendant qu'elle parlait à l'un d'eux, le Christ lui apparut, et, lui montrant son côté saignant, il lui dit : « Voici ce que tu dois aimer, voici pourquoi tu dois aimer ; c'est ici que tu trouveras les délices les plus pures de l'âme. » Dès lors elle entra dans un commerce intime avec son Sauveur, qui lui apparut souvent en personne et la combla de ses dons les plus extraordinaires. La Mère de Dieu, les anges, S. Jean l'Évangéliste et S. Jean-Baptiste, Ste Catherine et d'autres saints étaient en communication fréquente avec elle. Ainsi S. Jean l'Évangéliste lui apparut un jour sous la figure d'un aigle brillant, qui, ouvrant de son bec la bouche de la sainte, remplit son âme d'une sagesse surnaturelle. Durant la fête de Pâques elle vit, dans ses extases, le Christ dont les flancs entr'ouverts et saignants répandaient sur elle des torrents de douceur et de force divines. Dans la prière et la méditation elle conversait avec le Christ d'une manière toute naïve. « Attendez, Seigneur, que je revienne, » dit-elle un jour qu'une affaire pressée l'arrachait à la prière. Un autre jour, la grâce divine se répandit sur elle avec tant d'abondance qu'elle découlait de ses doigts comme une huile sacrée. On la voyait souvent élevée au-dessus de terre, et durant la nuit sa tête paraissait entourée d'une auréole semblable aux rayons du soleil. Lorsqu'elle chantait au chœur, en l'honneur de la Ste Vierge, le verset *Diffusa est gratia in labiis tuis*, sa voix avait une beauté indescriptible et quelque chose de si pénétrant qu'il semblait que le Ciel même parlât par sa bouche. Un échange mystique de son cœur avec celui de son divin Fiancé

(1) I *Rois*, 15, 18.
(2) *Genèse*, 15, 16. III *Rois*, 21, 26
(3) 10, 13.
(4) *Jérém.*, 46, 9. *Ézéch.*, 30, 5.
(5) II, 165 sq.

scella le traité d'amour qu'elle avait contracté avec son Créateur.

Au milieu de toutes ces grâces extraordinaires son âme restait humble et fidèle à tous ses devoirs. Après avoir fait les vœux de professe, en 1200, elle fut élue prieure en 1205. Elle remplissait ces fonctions lorsque l'abbé de Saint-Trudon, qui était le supérieur du couvent, revenant de Rome, fit approcher de lui toutes les religieuses pour leur donner le baiser de paix. Ludgardis ne reçut qu'à contre-cœur le baiser de l'abbé, que d'ailleurs elle ne sentit pas, le Seigneur ayant, en quelque sorte, interposé sa main entre elle et l'abbé. En 1206 elle entra, d'après le conseil du célèbre prédicateur Jean de Lirot et l'assentiment de Ste Catherine la Miraculeuse (1), dans le couvent des Cisterciennes, à Aquiric, non loin de Bruxelles. Là elle fut affranchie, comme elle le désirait, des obligations du commandement, parce qu'elle ne comprenait pas le français qu'on y parlait, et qu'elle ne put jamais l'apprendre, quoiqu'elle possédât une sagesse profonde et surnaturelle en toutes choses, et que les dons divins continuassent à favoriser la fidèle servante du Seigneur.

Lorsqu'elle méditait la Passion du Sauveur elle paraissait tout inondée de sang. Un jour, après la communion, remplie, comme de coutume, de délices, l'heure étant venue de se mettre à table, elle supplia son Sauveur, par obéissance et par humilité, de l'abandonner, et d'accorder les douceurs de sa présence à d'autres religieuses; sa prière fut exaucée. Dans l'ardent désir qu'elle avait du martyre, une artère éclata dans sa poitrine; elle perdit beaucoup de sang et reçut du Christ l'assurance qu'il considérait ce sang comme celui d'un martyr. Elle délivra de leurs maux une multitude de pauvres, de malades, de gens éprouvés de toutes manières. Sa prière, ses austérités, souvent un seul de ses regards convertissaient les pécheurs les plus endurcis. Elle entreprit, d'après les ordres de Dieu, trois fois un jeûne sévère de sept années: la première fois au sujet des Albigeois, la seconde pour la conversion des pécheurs, la dernière pour détourner une cruelle persécution qui menaçait l'Église. Elle lisait dans les cœurs; elle prédisait l'avenir, et répondit, entre autres, au frère Bernard, qui lui demandait avec une grande anxiété si les Mongols envahiraient l'Allemagne, qu'elle était certaine que ce malheur n'arriverait pas. Tandis qu'elle venait de toutes manières au secours des vivants, elle priait non moins efficacement pour les défunts, dont les âmes lui apparaissaient réclamant son secours, la remerciant de son assistance et l'entourant d'une céleste auréole. C'est ainsi qu'entre autres le Pape Innocent III, dit-on, lui apparut après sa mort, lui annonça qu'il était condamné à demeurer au Purgatoire jusqu'au jugement dernier, et lui demanda ses prières.

Ludgardis mourut le 16 juin 1246, à l'âge de soixante-quatre ans, après avoir vécu pendant quarante ans à Aquiric. Son intéressante et merveilleuse biographie a été rédigée par le célèbre Dominicain Thomas Cantipratanus, contemporain et directeur spirituel de la sainte. Elle a été revue par le frère Bernard, dont nous venons de parler.

Voir *Boll. ad* 16 *jun.*

SCHRÖDL.

LUDGER (S.), *Lüdiger*, *Liudger*, premier évêque de Munster, en Westphalie, apôtre de la Saxe, du Brabant et de la Frise, fondateur de la célèbre abbaye de Bénédictins de Werden, sur la Ruhr, était Frison de naissance. Ses ancêtres appartenaient à une des familles les plus remarquables du pays;

(1) *Voir* Boll., 24 juillet.

ils avaient été obligés de fuir à cause de leur foi et de chercher un refuge dans le royaume frank. Les parents de Ludger, Théatgrim et Liafburga, revinrent cependant habiter le pays de leurs aïeux, où ils mirent au monde le fils qui devait devenir si grand dans l'Église. Il naquit entre 744 et 749. Il passa les premiers temps de sa jeunesse auprès de ses parents, et donna de bonne heure des preuves de sa bonté, de son intelligence et de sa haute vocation. Plus tard on le mit dans l'école de Grégoire, à Utrecht. Il remplit les premières fonctions du ministère, en qualité de diacre, dans l'église de Deventer; de là il se rendit à York, en Angleterre, pour achever ses études, et, après y avoir reçu les leçons d'Alcuin, il revint en 774 et fut chargé, à deux reprises, par Albéric, successeur de Grégoire, d'une mission de confiance à Deventer. Ludger parvint à réunir les fidèles dispersés par les agitations du temps, et plus tard accompagna Albéric à Cologne, où celui-ci fut sacré évêque et Ludger ordonné prêtre (778). Son ordination redoubla son zèle, et à son retour il entreprit une mission dans la Frise. Il choisit son lieu de naissance, Dokkum, pour sa résidence habituelle. Le lieu était remarquable pour avoir été témoin de la mort de S. Boniface (1), et Ludger, cherchant à marcher sur ses traces, aspirait à conquérir comme lui la couronne du martyre. Il prêchait assidûment, s'efforçait de réunir les fidèles dispersés, de les attacher à des résidences fixes, et leur apprenait à cultiver la terre. Ses parents l'aidèrent dans cette œuvre par leur influence sur leurs compatriotes et sur les rois franks. Il demeura ainsi pendant sept années, cherchant à imiter autant que possible le grand apôtre des Allemands, qu'il avait eu le bonheur de voir. Les épreuves ne lui manquèrent point. Tandis que Charlemagne était en Espagne, Wittikind, le puissant chef des Saxons, souleva son peuple et fit une invasion dans la Frise. Tous ceux qui n'avaient pu fuir ou voulu renoncer à la religion chrétienne étaient impitoyablement mis à mort. Albéric, évêque d'Utrecht, mourut de douleur, et Ludger jugea qu'il n'était pas prudent de demeurer plus longtemps dans le pays. Il se rendit, avec son frère Hildegrim, plus tard évêque de Halberstadt, à Rome. Il vit, dans son voyage, Pépin, fils de Charlemagne, et le Pape Adrien, et leur fit part de sa douleur. Le Pape ne crut pas que la cause de l'Église de Frise fût perdue, et il consola Ludger en lui faisant espérer un prompt changement. Ludger se retira au mont Cassin, où il s'adonna pendant deux ans et demi à l'étude de la règle des Bénédictins. Durant ce temps Wittikind fut battu par Charlemagne, et Ludger pût retourner dans sa patrie. A cette époque, c'est-à-dire vers 789, Bernard, qui dirigeait l'Église de Munster, vint à mourir. Charlemagne songea à y fonder un siége épiscopal et choisit Ludger pour l'occuper. Il le fit appeler auprès de lui. Dans l'intervalle le siége de Trèves était devenu également vacant par la mort de son évêque, Othegrim. Charlemagne proposa Trèves à Ludger, qui ne voulut pas l'accepter, pensant que d'autres en étaient plus dignes que lui. Son unique vœu était de convertir les Saxons. Or c'était précisément ce que désirait Charlemagne; et l'évêché de Munster lui semblait parfaitement approprié à cette fin. En conséquence il le proposa à Ludger, qui eut de la peine à s'y résoudre, tant il avait le désir de pouvoir s'occuper uniquement de la conversion des Frisons et des Saxons, et de porter même l'annonce de l'Évangile plus au nord. Mais Charlema-

(1) *Voy.* Boniface.

gne ne considéra pas la situation comme assez sûre, et il préféra voir Ludger se consacrer tout entier à la conversion des Saxons. Il prêtait toute espèce de concours à l'évêque. Il en fit son conseiller, lui donna Helmstädt, et lui accordait habituellement tout ce qu'il demandait. Ludger bâtit alors une église à Munster, divisa le pays en paroisses et s'entoura d'un pieux et fervent clergé. Il exerça aussi son influence sur les affaires civiles du pays. Il plaça les différentes fermes isolées sous la direction d'un chef, et fit de plusieurs de ces réunions des associations considérables. Il veillait aux besoins des pauvres, à l'entretien des voyageurs et de tous les nécessiteux, et y consacrait non-seulement une partie de la dîme, mais encore ce que, dans sa simplicité, il prenait sur son propre entretien. Mais rien ne lui paraissait aussi important que la création d'une pépinière de missionnaires. Un couvent de Bénédictins lui sembla la fondation la plus appropriée au but qu'il se proposait; mais il hésitait sur l'endroit où il l'établirait.

Il avait acquis, à la suite de ses travaux précédents, des relations et des propriétés en Frise et dans le Brabant, à droite et à gauche du Rhin, où d'ailleurs la situation était plus paisible que dans son propre diocèse. Après avoir longtemps balancé, il choisit enfin, par une inspiration d'en haut, un endroit, situé le long de la Ruhr, près de Weneswald (aujourd'hui Werden), dans le diocèse de Cologne, aux frontières des Franks et des Saxons et de son propre diocèse. Il y rencontra d'immenses difficultés malgré l'approbation de Charlemagne, du Pape et de l'évêque de Cologne, qu'il avait obtenue. Toutefois Dieu bénit la fondation de Ludger, qui parvint plus tard à une si grande célébrité sous le nom d'abbaye de Werden, abbaye exempte et relevant immédiatement de l'empire.

En 801 Ludger, cédant aux sollicitations dont il était l'objet, reçut la consécration épiscopale. Ce fut pour lui un nouveau motif d'activité apostolique. Tout à tous, toujours prêt à donner un conseil, à prêter son concours partout où on le réclamait, il termina sa vie au milieu de ces travaux, durant une tournée épiscopale, à Billerbeck, en Westphalie (809). Les habitants de Munster allèrent chercher son corps et auraient volontiers conservé ces restes précieux, si Ludger n'avait témoigné le désir d'être enseveli dans le couvent de Werden. Ses reliques y furent en effet déposées, et de là transférées, après la chute du couvent, dans l'église paroissiale, où elles sont encore en haute vénération.

Ludger laissa à sa mort un diocèse parfaitement constitué, et dont on peut le considérer avec raison comme le véritable fondateur. Il trouva, il est vrai, une petite paroisse déjà formée, mais ce fut lui qui convertit la majeure partie des habitants du pays et qui les confirma dans la foi par ses travaux.

Les ménologes des Bénédictins Mabillon et Trithem font de Ludger un Bénédictin, mais, d'après le témoignage formel de son biographe contemporain, Altfred, il ne porta jamais l'habit de l'ordre, et les annales de l'abbaye de Werden ne le nomment jamais, pas plus que ses successeurs immédiats, abbé, mais procurateur. Ludger se distingua aussi comme écrivain, et l'on cite parmi ses ouvrages une *Explication des Épîtres de S. Paul*, une *Biographie de Grégoire et Albéric*, ses maîtres, disciples eux-mêmes de S. Boniface, enfin un *Récit de l'exhumation des religieux de Saint-Suitbert, à Kaiserswerth.*

Cf. les articles FRISONS et LEBUIN.

PRISAC.

LUDMILLE (STE), martyre. Quoique dès le milieu du neuvième siècle

quelques Bohêmes de bonne famille se firent baptiser à Ratisbonne, ce ne fut qu'avec la conversion de la famille régnante, dans la seconde moitié du même siècle, que commença réellement la conversion de la Bohême (1). Le premier duc chrétien fut Boriwoy, et sa femme Ludmille, fille d'un comte de Melnik, ne tarda pas à suivre l'exemple de son mari, en adoptant le Christianisme. Chrétien de Scala (2) raconte la conversion de la famille ducale de la manière suivante.

Boriwoy faisait un jour visite au prince de Moravie, Swatopluk, qui était Chrétien. Il fut invité à dîner, mais il ne put prendre place parmi les hôtes chrétiens de Swatopluk, et fut obligé de manger avec les païens présents, en s'asseyant à terre suivant la coutume. A la table du prince se trouvait entre autres le grand apôtre des Slaves, Méthode. Celui-ci exprima sa sympathie en faveur du duc, que ses fausses croyances maintenaient dans cette position humiliante, et lui parla avec chaleur, en l'engageant à se faire baptiser avec toute sa suite, et à contribuer ainsi à la gloire et à la puissance de sa postérité. Boriwoy, touché de la grâce, se fit instruire, reçut avec les siens le Baptême, et Méthode le fit accompagner à son retour en Bohême par le vénérable prêtre Caïch.

Ce fait se passa vraisemblablement entre 871 et 890, et il ne paraît pas que Ludmille eût accompagné son mari et reçu le Baptême en Moravie. Boriwoy, de retour, donna des preuves constantes de la sincérité de sa conversion. Il fit bâtir une église dans le château de Königgratz en l'honneur de S. Clément, Pape et martyr; Caïch y célébra les saints mystères, et s'associa aux efforts du prince et des néophytes qu'il avait ramenés de Moravie pour opérer la conversion du peuple entier. Une des premières âmes qu'ils gagnèrent fut celle de la duchesse Ludmille, qui, jusqu'alors païenne ardente, surpassa bientôt le zèle de son mari. Mais, tandis que la religion chrétienne faisait ainsi des progrès parmi les Bohémiens, la portion païenne des habitants, encore prédominante, se souleva contre le duc et l'obligea à quitter le pays. Les Bohêmes appelèrent à sa place le prince Stroymin; celui-ci, à la suite d'un long séjour parmi les Allemands (en Bavière), avait oublié la langue bohême, était vraisemblablement devenu lui-même Chrétien, et indisposa bientôt les Bohêmes, qui n'avaient rien gagné au change, et qui, par conséquent, le chassèrent comme ils avaient fait de Boriwoy. Mais celui-ci, secondé par ses partisans de Bohême et soutenu par le roi de Germanie, Arnolph, et Swatopluk, revint de Moravie, où il s'était réfugié, à Prague, et, rétabli dans son autorité, y bâtit, en souvenir d'un vœu qu'il avait fait pendant son exil, une église en l'honneur de la Mère de Dieu, et propagea autant qu'il le put le Christianisme dans ses États. *Hic*, dit Chrétien, *primus fundator locorum sanctorum congregatorque clericorum, et tantillæ, quæ tunc fuit, religionis institutor exstat.*

Certainement Ludmille eut une grande part aux œuvres pieuses de son mari. Après sa mort les progrès de la religion furent de plus en plus favorisés par ses deux fils, Spitihnew († vers 912) et Wratislaw († 926), qui régnèrent peu de temps, mais surtout par Ludmille. Cette sage princesse, dit Chrétien, pleurait les fautes qu'elle avait commises lorsqu'elle était païenne, veillait au sort des ecclésiastiques comme à celui de ses enfants, embellissait les églises, venait au secours des pauvres, exerçait une large hospitalité, et devint surtout la bien-

(1) *Voy.* BOHÊME.

(2) *Voir* Bolland., 16 sept., *Vita S. Ludmillæ.*

faitrice de la Bohême par la manière dont elle éleva son petit-fils Wenceslas, qui fut plus tard duc de Bohême et mourut martyr (1).

Après la mort du duc Wratislaw les Bohêmes remirent le gouvernement et la tutelle de ses deux fils mineurs, Wenceslas et Boleslas, à Ludmille, et non à la mère des deux princes, Drahomire, qui était païenne.

L'éducation des deux princes semblait donc devoir rester encore longtemps dans les mains de Ludmille; mais Drahomire, ambitieuse de gouverner et ennemie du Christianisme, résolut de se venger de Ludmille et des Chrétiens. En vain Ludmille, déclarant vouloir renoncer au gouvernement et à la tutelle, pourvu qu'on la laissât servir le Christ, se retira de Prague au château de Tétin. A peine était-elle rendue dans ce lieu de retraite que, pressentant le malheur qui la menaçait, elle se fit administrer les sacrements de la main du prêtre Paul (probablement identique avec le prêtre Caïch nommé plus haut), et le soir même de son arrivée elle fut étranglée par deux princes païens envoyés par Drahomire (15 septembre 927). Celle-ci exerça alors sa fureur contre tous les Chrétiens, surtout contre le clergé, qu'elle chercha à éloigner de la personne de son fils Wenceslas. Quoique la majorité des Bohémiens fût encore soumise au paganisme, Dahomire fut impuissante dans ses efforts pour extirper le Christianisme; il s'élevait de la tombe de Ludmille un souffle divin qui fortifiait les fidèles et augmentait leur nombre. Enfin le fils aîné de Drahomire, Wenceslas, monta sur le trône. Ce fut un nouvel apôtre de la Bohême. Il fit apporter à Prague le corps de Ste Ludmille, qu'on trouva intact. Tuto, évêque de Ratisbonne, le déposa solennellement dans l'église de Saint-Georges, après que Drahomire, dit-on, eut élevé à Tétin, où Ludmille était morte, une chapelle en l'honneur de S. Michel, et en mémoire des miracles opérés par l'intercession de Ludmille. L'église de Saint-Georges, à Prague, terminée à cette époque seulement, après avoir été commencée par le duc Wratislas, fut consacrée à cette occasion par l'évêque de Ratisbonne.

Cf. Bolland., ad 16 sept., *in Vita S. Ludmillæ,* et ad 28 sept., in *Vita S. Wenceslai;* Cosmas Prag., *Chronicon Bohemorum*; Palacky, *Hist. de Bohême,* I; Pertz, *Script.* IV (VI), p. 211; Gumpold, *Vita S. Vencestavi, ducis Bohemiæ*; Boll., 9 mart., *de SS. Cyr. et Methodio.*

SCHRÖDL.

LUDOLPHE (Leutholph, *de Saxonia, Saxo*), né en Saxe, entra vers 1300 dans l'ordre des Dominicains, à Mayence ou à Cologne. Il demeura vingt-cinq à trente ans dans l'ordre, se distingua par sa piété et sa science, et brilla parmi les grands mystiques Dominicains du quatorzième siècle, tels que Henri Suso. A la fin de sa vie il entra dans l'ordre des Chartreux, à Strasbourg, pour être plus libre de contempler les choses divines. Il mourut en qualité de prieur des Chartreux, sans qu'on puisse dire où ni quand. On a de lui :

1. *Vita Jesus-Christi, e sacris quatuor Evangeliorum sanctorumque Patrum fontibus derivata*, très-souvent publié et traduit dans plusieurs langues;

2. *Enarratio in Psalmos Davidicos, ex SS. Hieronymo et Augustino, et ex Cassiodoro Petroque Lombardo collecta.*

Cf. Quétif et Échard, *Script. ord. Præd.*, t. I.

LUGO (JEAN) naquit en 1583 à Madrid; il sut lire dès l'âge de trois ans,

(1) *Voy.* WENCESLAS.

et à quatorze ans il soutint une thèse publique sur la logique. Il entra en 1603 dans la société des Jésuites; enseigna, ses études terminées, la philosophie et la théologie dans divers colléges d'Espagne; fut appelé à Rome, et professa avec honneur pendant vingt ans la théologie au Collége romain. En 1643 le Pape Urbain VIII le nomma cardinal, d'une manière tout à fait inattendue, et l'employa dans diverses négociations. La dignité dont il était revêtu n'altéra pas les sentiments modestes et réservés du nouveau cardinal; il ne toléra aucun meuble de luxe dans son palais, et en fut d'autant plus généreux envers les pauvres.

Le célèbre Pallavicini, qui se vanta toujours d'avoir eu Lugo pour maître, et qui lui succéda dans son enseignement théologique, l'administra à ses derniers moments. Lugo mourut en 1660, à l'âge de soixante-dix-sept ans. On a de lui un grand nombre d'écrits qu'on a réunis dans sept gros volumes in-folio, et qui appartiennent aux meilleurs ouvrages de théologie morale de la scolastique épurée. S. Alphonse de Liguori estimait tellement les écrits de Lugo qu'il le nommait le prince des théologiens, après S. Thomas. Ceux qui prétendent que le cardinal fut un des premiers à introduire dans sa théologie le péché philosophique ont fait preuve d'une grande partialité, et n'ont pu démontrer une accusation qui n'existe que dans leur imagination.

Il ne faut pas confondre le cardinal avec son frère aîné, François Lugo, également Jésuite et écrivain, mort en 1652.

Cf. Alegamb., *Bibl. Script. S. J.*

Schrödl.

LUITPRAND, roi des Lombards. *Voir* Lombard (*situation religieuse du peuple*).

LUITPRAND (ou *Liutprand*), évêque de Crémone et célèbre historien du dixième siècle, naquit à Pavie, d'une famille considérée. Son père et son beau-père avaient été ambassadeurs des rois Hugues et Bérenger. Après la mort de son vertueux père († 927), son beau-père lui enseigna les classiques grecs et latins; ses écrits en portent des traces. Plus tard il étudia l'Écriture et les Pères. En 931 le jeune Luitprand, que ses talents et sa belle voix faisaient remarquer à Pavie, fut appelé à la cour de Hugues. Après la chute de ce roi, en 945, le beau-père de Luitprand lui acheta une charge à la cour de Bérenger d'Ivrée. Il devint secrétaire de ce prince, et fut envoyé, en qualité d'ambassadeur, à Constantinople, de 948 à 950. Il apprit à connaître durant ce voyage les mœurs et les institutions des Grecs, et acquit une connaissance assez approfondie de leur langue et de leurs auteurs, connaissance dont il aimait à faire parade dans ses écrits, qu'il entremêlait de mots et de sentences grecs, et dont le style est redondant et fleuri. De retour en Italie il tomba dans la disgrâce de Bérenger, et fut obligé de s'enfuir auprès d'Othon Ier, empereur d'Allemagne, qui l'accueillit avec bienveillance, et auprès duquel il obtint bientôt un grand crédit. Il apprit alors l'allemand. Il fit à la cour d'Othon, en 956, la connaissance intime de Recemond, évêque d'Elvire et ambassadeur d'Abderrhaman, et finit, en cédant à ses sollicitations, par écrire l'histoire de son temps, qu'il commença en 958 à Francfort. Othon, pour le récompenser des services qu'il lui avait rendus, le nomma, en 963, évêque de Crémone. Durant l'été de 964 il fut envoyé, avec Landohard, évêque de Minden, au Pape Jean XII, à Rome. Il prit part au concile tenu contre ce Pape, ainsi qu'à la déposition de Benoît V, lors de l'élection de Léon VIII, et enfin, après la mort de Léon VIII, en 965, à l'élection de Jean XIII, en vue de laquelle l'empereur l'avait en-

core une fois envoyé à Rome. Après avoir assisté, en 967, au synode de Ravenne et au couronnement d'Othon II, il retourna, en 968, comme ambassadeur de l'empereur, à Constantinople, pour demander la main d'une princesse grecque. Plus tard, dit-on, il fut encore une ou deux fois envoyé au même titre à Constantinople. Il mourut probablement en 972.

Trois ouvrages de Luitprand sont parvenus jusqu'à nous.

I. *Historia Imperatorum et Regum*, qu'il nomma lui-même *Antapodosis*, parce qu'il reconnaît qu'il a l'intention d'y louer ses amis et de se venger de ses ennemis. Cette histoire, divisée en 6 livres, dont le dernier est inachevé, va de 893 à 950.

II. *De rebus gestis Ottonis Magni, imperatoris;* Muratori l'a ajouté au 6e livre de l'*Antapodosis;* Pertz l'a plus justement publié à part.

III. *Récit de son ambassade à Constantinople*, de 968.

Tous les autres ouvrages attribués à Luitprand sont sans authenticité (1). Le caractère moral de Luitprand, un des hommes les plus remarquables de son temps par son esprit, son talent et ses connaissances, ne fut pas au niveau de ses facultés. Son *Antapodosis* dénote une légèreté et un sans-gêne extrêmes. Il rapporte sans le moindre embarras les faits les plus infâmes; il court après les anecdotes et les raconte d'autant plus volontiers qu'elles sont plus indécentes; tout ce qui sent l'aventure et le roman le séduit; son style est plein de sarcasme et d'ironie. Tous ces défauts ne permettent pas de lui accorder l'autorité absolue que lui attribuent, contrairement au célèbre Muratori (2), Martini (3) et même Pertz, qui serait fâché de renoncer aux belles histoires de Marozia et de Théodora. Les meilleures éditions de Luitprand sont celles de Pertz, *Script. III* (V), et Muratori, *Script. II.*

SCHRÖDL.

(1) *Voy.* DEXTER.

(2) *Annal. d'Italia*, V.

(3) *Diss. de l'Acad. des Sciences de Munich*, 1808-1809.

LULLE (RAYMOND) est une des têtes les plus colossales que produisit le treizième siècle. Il naquit vers 1235 à Palma, dans l'île de Majorque, d'une bonne famille. Jusqu'à l'âge de trente ans il demeura à la cour du roi Jacques d'Aragon, menant une vie mondaine, s'abandonnant à toutes les folies, à toutes les passions, à tous les vices qui dominent dans l'entourage des princes. Vers 1265, la vue d'une femme fort belle, qui l'avait captivé jusqu'alors et qui fut tout à coup horriblement défigurée, lui inspira un dégoût si prononcé du monde, de ses joies et de ses jouissances, qu'il s'enfuit de la cour, dans la solitude, pour y trouver Dieu et s'y retrouver lui-même. Une apparition du Christ le détermina à ne plus servir que Dieu et à travailler à la propagation de l'Évangile; mais il lui fallait pour cela des connaissances qu'il ne possédait pas. Il prit donc la résolution de tout apprendre, depuis les éléments de la grammaire. Comme il avait surtout le projet, en devenant missionnaire, de porter la lumière de l'Évangile parmi les Arabes d'Afrique, l'arabe devint l'objet principal de ses études. A cette fin, et pendant qu'il étudiait la théologie à Paris, il prit un domestique arabe à son service.

Ayant terminé ses études au bout d'à peu près dix ans, il se retira de nouveau, en 1275, dans la solitude pour penser sérieusement à l'œuvre qu'il prétendait entreprendre. Il avait déjà distribué aux pauvres toute sa fortune, qui était très-considérable, pour s'affranchir de la tentation de retourner dans le monde. En réfléchissant aux moyens qui pourraient l'aider à con-

vaincre les infidèles de la vérité du Christianisme et à les déterminer à l'embrasser, il fut amené peu à peu à sa fameuse méthode universelle des sciences, *ars universalis scientiarum*.

Il part de la conviction qu'il ne s'agit pas d'exiger des infidèles la foi, mais de les convaincre par des motifs raisonnables. On ne peut pas leur demander d'échanger tout simplement leur croyance contre une croyance nouvelle ; mais, du moment qu'ils ont *reconnu* quelque chose comme véritable et nécessaire, il leur est impossible de refuser de l'admettre ; *durum enim et periculosum infidelibus credulitatem suam pro altera credulitate seu fide dimittere ; sed falsum et impossibile pro vero et necessario non deserere quis eorum poterit sustinere* (1)? Cependant deux questions naissent tout d'abord :

1° N'est-ce pas infirmer la valeur et le mérite de la foi?

2° N'est-il pas impossible de démontrer la vérité de la foi catholique?

Raymond répond négativement aux deux questions.

Par rapport à la première, il soutient que la foi demeure intacte en face de toute espèce d'intelligence scientifique du Christianisme, d'une part comme base, d'autre part comme sommet de la science ; car la foi fonde historiquement la science, et en tant qu'acte religieux elle dépasse de beaucoup toute pensée purement logique. De même que l'eau qui se mêle à l'huile ne peut faire aller celle-ci au fond, de même la science ne peut faire perdre à la foi sa priorité.

Quant à la seconde question, Raymond remarque en passant que l'assertion suivant laquelle la foi catholique ne peut être démontrée (*fides sancta catholica est magis improbabilis quam probabilis*) est malheureusement admise par la plupart des théologiens, et qu'elle est une honte véritable vis-à-vis des infidèles (*unde sequitur infamia magna apud infideles*) ; que les Chrétiens eux-mêmes peuvent être entraînés par là à concevoir de tristes pensées de la foi, *sinistre suspicari*.

Il cherche donc à démontrer positivement qu'une intelligence scientifique et par conséquent une démonstration des vérités de la foi est possible. On peut en effet démontrer strictement que Dieu existe et qu'il a telles ou telles perfections, *perfectiones*. Si ce point est démontré, tout ce qui constitue la teneur de la foi s'ensuit naturellement, et la démonstration désirée est fournie. Lorsque les théologiens disent (Lulle a ici évidemment en vue S. Thomas) qu'on peut réfuter les objections élevées contre la foi chrétienne par des motifs nécessaires, *per rationes necessarias*, ils affirment au fond par là même qu'on peut prouver la foi chrétienne (*probabilitas*) comme telle, car la démonstration ressort de la foi même. Si, malgré cela, ils disent le contraire, ils se contredisent et leurs raisons sont vaines, *ratio inanis* (1).

S'il en est ainsi, il ne s'agit plus que d'une méthode pour arriver à une démonstration qui soit à la portée de chacun et évidente pour tous. C'est ce qu'on ne peut attendre des conclusions ordinaires de la science scolastique, comme chacun peut s'en convaincre. Il faut donc découvrir une méthode nouvelle, et c'est là le *grand art de Raymond Lulle*. Il se résume ainsi :

Il faut distinguer dans tout ce qui est réel quatre choses : 1. la substance (le sujet) ; 2. l'accident, qui est physique ou moral, celui-ci étant lui-même vertu

(1) *De Artic. fid.*, ed. Argent., p. 965.

(1) L. c., p. 917 et 918.

ou vice; 3. l'attribut, qui est absolu ou relatif; 4. les questions. Par conséquent, en toutes choses on considère sept points différents. Mais les objets dans lesquels se trouvent ces sept points sont au nombre de neuf, c'est-à-dire qu'il y a neuf sujets, neuf accidents, neuf attributs, neuf questions, dans l'ordre suivant :

1. Les *sujets :* Dieu, les anges, le ciel, l'homme, l'image, l'animal, le végétal, l'élément, l'instrument;

2. Les *accidents physiques :* Quantité, qualité, relation, activité, passiveté, situation, position, temps, lieu;

3. Les *vertus* (1re classe des accidents moraux) : Justice, prudence, courage, modération, foi, espérance, charité, patience, piété;

4. Les *vices* (2e classe des accidents moraux) : Avarice, gourmandise et ivrognerie, luxure, orgueil, paresse, envie, colère, mensonge, inconstance;

5. Les *attributs absolus* (1re classe): Bonté, grandeur, éternité (durée), puissance, sagesse, volonté, vertu, vérité, gloire;

6. Les *attributs relatifs* (2e classe): Différence, accord, opposition, causalité, moyen, but, majorité, égalité, minorité;

7. Les *questions :* Si, quoi, de quoi, pourquoi, combien, comment, quand, où, par quels moyens ?

Tout ce qui peut se penser dans le ciel ou sur la terre appartient à l'une ou à l'autre de ces catégories. Lulle les désigne par les lettres B, C, D, E, F, G, H, I, K, et a par conséquent 7 B, 7 C, 7 D, etc., etc., ce qu'il appelle l'alphabet de son art. Toute la science consiste à combiner les notions, à lier les propositions. Or rien de plus facile; c'est un simple mécanisme, qui sans doute peut et doit se compliquer à l'infini, mais qui peut toujours être facilement résolu.

Ainsi, soit donné :

	A.	B.	C.	D.
1.	Sujet.	Dieu.	Anges.	Ciel;
2.	Accident.	Grandeur.	Qualité.	Relation,

on arrive immédiatement aux propositions suivantes :

Dieu est infini, les anges sont de purs esprits; le ciel (l'ensemble des astres) exerce une influence décisive sur la vie terrestre.

Qu'on s'imagine la première des deux lignes désignées ci-dessus immobile, la seconde mobile (Lulle trace à cette fin des cercles ou plutôt des disques qui se meuvent au dedans d'une périphérie fixe), se mouvant de droite à gauche, de sorte que *qualité* vienne se placer sous *Dieu*, *relation* sous *anges ;* alors on trouve les propositions suivantes: Dieu est bon, il est la vérité , etc.; les anges intercèdent pour les hommes, etc.

Qu'on suppose maintenant, pour saisir l'ensemble, les sept lignes placées les unes sous les autres, et qu'on s'imagine six de ces lignes comme des cercles se mouvant concentriquement, de telle sorte que chaque catégorie vienne se placer sous toutes les autres, aussi bien seule qu'avec une autre catégorie quelconque. On voit que la combinaison devient multiple à l'infini et que cependant il est toujours extrêmement facile de répondre instantanément à toutes les questions imaginables, et c'est en cela que consiste l'art de R. Lulle. Mais chacun doit comprendre qu'un pareil mécanisme ne donne pas de science véritable; il faut remplir les soixante-trois catégories, c'est-à-dire qu'il faut reconnaître ce qui dans chaque chose est bonté, sagesse, inertie, élément, etc.; il faut qu'on soit en état d'appliquer en détail les notions de relation, de différence, de concordance, etc.; il faut, en un mot, savoir de chaque chose d'avance ce qu'elle est, quels attributs lui appartiennent, avant de pouvoir lui appliquer le mécanisme. Par conséquent il ne

sert au fond à rien, abstraction faite de l'habileté qu'il donne sans aucun doute pour parler et disputer. C'est ce qui se voit parfaitement dans les ouvrages de R. Lulle lui-même. Il prétend avoir fondé sur son art, et moyennant cet art, ses dissertations, par exemple, celle *de Articulis fidei* (1), qui, sans contredit, est habile et des mieux réussies. Or, dans le fait, nous rencontrons dans ce traité absolument les mêmes argumentations, les mêmes motifs, les mêmes explications que dans les écrits des scolastiques en général.

Après être resté pendant sept mois de l'année 1275 dans la solitude et s'être clairement rendu compte des pensées fondamentales de son art, il revint dans sa patrie et décida le roi Jacques à fonder dans l'île de Majorque un couvent de treize Franciscains, *fratres ordinis Minorum*, ayant l'obligation d'enseigner l'arabe et de former des missionnaires pour les Mahométans. L'établissement et la direction de cette maison l'occupèrent pendant un certain temps. Puis il se rendit successivement à Montpellier, à Paris et à Gênes. En 1287 il alla à Rome, vit le Pape Honoré IV, pour lui recommander son institut de Majorque, lui conseiller d'en établir de semblables ailleurs, et obtenir l'autorisation d'enseigner publiquement sa méthode. Mais Rome n'accueillit pas sa demande, et Raymond Lulle n'ayant rien obtenu partit pour l'Afrique. Il y discuta publiquement à Alger avec les Arabes et y courut le danger de perdre la vie. Il obtint avec peine sa liberté, sous la condition de ne plus revenir. Il aborda alors à Naples et y professa de nouveau jusqu'en 1290.

Depuis ce moment il parcourut les villes principales de l'Europe, revit Rome, sa patrie, alla même en Palestine, publiant partout de nombreuses dissertations dans lesquelles il appliquait sa méthode aux sciences physiques et mathématiques, à l'astronomie, à la médecine, à la jurisprudence, et soutenant de fréquentes discussions publiques contre tous et chacun, mais surtout contre les Juifs et les Sarrasins. A Chypre il essaya de convertir des Jacobites et des Nestoriens, qui cherchèrent à l'empoisonner. Comme on méprisait partout son art et qu'il trouvait peu de disciples, il partit de nouveau, au commencement du quatorzième siècle, pour l'Afrique, voulant essayer encore une fois si la pratique ne lui réussirait pas mieux que la théorie. Cette fois encore les Arabes lui démontrèrent que ses principes de science n'avaient pas l'efficacité qu'il s'était figurée, puisque non-seulement ils ne voulurent pas changer de croyance, mais qu'ils réfutèrent ses raisons. Ils le jetèrent en prison; des marchands génois le délivrèrent et le ramenèrent en Europe, où il se mit à prêcher une croisade. Ce projet d'expédition fut favorablement accueilli, notamment en Italie, et Raymond parvint à réunir de grosses sommes d'argent. Toutefois, on le comprend, le dessein en lui-même avorta. Clément V, qui résidait à Avignon, ne l'accueillit pas avec grande estime. Il ne fut pas plus heureux en s'adressant au concile réuni à Vienne en 1311, auquel il demanda, outre la croisade, l'institution de séminaires arabes, la condamnation des ouvrages d'Averrhoës, la défense de les propager et l'approbation de sa propre doctrine.

Toujours infatigable, quoique repoussé partout, il visita successivement les cours d'Espagne, de France et d'Angleterre, demandant à toutes d'organiser une croisade. A son voyage d'Angleterre se rattache la fable qui lui attribua d'avoir fait de l'or, d'avoir changé des colonnes de bronze en colonnes de ce

(1) L. c., p. 966.

précieux métal. Il s'occupa sans doute beaucoup de sciences naturelles, et notamment de chimie ; mais presque tout ce qu'on raconte de ses travaux d'alchimie est faux, et la plupart des ouvrages sur ce sujet qu'on lui attribue ne sont pas de lui.

Enfin, ayant échoué auprès des princes comme auprès des Papes, des conciles et des peuples, il quitta tout, entra en 1314 dans le tiers-ordre des Franciscains, demanda et obtint d'être envoyé en Afrique, où il espérait rencontrer le martyre.

En effet il ne tarda pas à tomber entre les mains des Barbaresques de Tunis, qui le jetèrent en prison. Les marchands de Gênes le délivrèrent encore cette fois et le ramenèrent, mais il mourut au retour, en 1315, à la suite des mauvais traitements qu'il avait soufferts dans sa captivité; ajoutons qu'il avait quatre-vingts ans. Son corps fut transporté à Majorque et y fut honoré comme celui d'un martyr. Une académie érigée en son honneur et portant son nom, *Academia Lulliana*, fut richement dotée et constamment protégée par les rois d'Espagne, Alphonse Ier, Ferdinand le Catholique, Charles-Quint, Philippe II, Philippe III, etc.

Les jugements des savants sur Raymond Lulle sont très-divers : les uns, l'élevant au-dessus des nues, ont admiré l'universalité de ses connaissances et ont vu dans son grand art le salut de la science; les autres n'ont pas trouvé assez d'expressions de mépris pour parler de Raymond, le nommant un aventurier, un jongleur, les plus modérés l'appelant un fou et un fanatique. Ce que nous en avons dit doit, nous l'espérons, l'avoir fait apprécier à sa juste valeur. Il prit évidemment vis-à-vis de la scolastique une position analogue à celle de Roger Bacon (1); sa science a, quant à son universalité, le même caractère que celle de Bacon, de Gerbert (1), qui lui fut antérieur, et d'Albert le Grand (2). Il partagea le sort de ces grands hommes, et eut, comme eux, la renommée équivoque d'avoir possédé l'art de faire de l'or, d'avoir connu une panacée universelle, un moyen de prolonger la vie, etc., d'avoir trouvé la pierre philosophale. Le distique suivant exprime assez bien la vérité à ce sujet:

Qui Lulli lapidem quærit, quem quærere nulli
Profuit, haud Lullus, sed mihi nullus erit.

Il ne paraît pas vrai que Grégoire XI condamna un certain nombre de propositions tirées de ses écrits.

Le mécanisme singulier dans lequel se concentra toute l'activité scientifique de Lulle fut un résultat, facile à expliquer et presque fatal, de la marche qu'avait suivie la science au moyen âge. Il s'était produit une certaine somme d'idées qui avaient revêtu des formes arrêtées, et dont les termes étaient comme consacrés, et il eût été singulièrement étonnant qu'il ne se fût trouvé personne pour faire du résultat acquis une machine logique. Il en arriva de même, à toutes les époques, de toutes les sciences. Ainsi la *Grammaire vulgaire* n'est qu'une machine philologique qui a tout à fait le même caractère que la machine de Lulle; ainsi des livres d'arithmétique, etc.

Raymond Lulle a écrit un nombre prodigieux de traités, d'une petite dimension pour la plupart; cependant il paraît exagéré de les porter au nombre de 4,000, comme ceux qui les réduisent à 400 demeurent au-dessous de la vérité. La plupart sont destinés directement ou indirectement à démontrer et à défendre son art; tels sont : *Ars brevis*

(1) *Voy.* ROGER BACON.

(1) *Voy.* SYLVESTRE II.
(2) *Voy.* ALBERT LE GRAND.

Ars magna (abrégé du même thème); *de Auditu cabbalistico* (introduction à toutes les sciences); *Logica, philosophiæ principia*, etc. Les nombreux traités de chimie et de sciences naturelles de Lulle, comme *de Secretis naturæ, s. quinta essentia libellus; Secreta secretorum*; *Clavicula et apertorium alchymiæ*; *Liber de Mercuriis*, doivent être lus avec critique, car beaucoup sont interpolés.

Ses écrits théologiques ne sont pas moins nombreux; nous citerons: *Psalterium, s. liber de* 100 *nominibus Dei; Tractatus de Confessione; de Contemplatione et oratione; de Conscientia; de Consolatione eremitica; Ars prædicandi (major et minor); de Sensibus S. Scripturæ; Liber* 52 *Sermonum contra omnes incredulos; de Antichristo; de Articulis fidei; de Deo ignoto et mundo ignoto; de Trinitate in unitate, seu de essentia Dei; de Spiritu S., contra Græcos; Liber adv. Judæos; de Modo convertendi infideles; de Prædestinatione et libero arbitrio; de Natura angelica; Liber natalis pueri Jesu; de Laudibus B. Virg. Mariæ; Commentaria in primordiale Evangelium Joannis*, etc.

Beaucoup de ces traités ont été souvent réimprimés, soit isolément, soit ensemble; tels sont: *Ars brevis; de Auditu cabbalistico; Duodecim principia philosophiæ Lullianæ; Dialectica s. logica; rhetorica; Ars magna; Articuli fidei*, à Strasbourg, 1617, sous le titre *Raymundi Lullii opera ea quæ ad adinventam ab ipso artem universalem scientiarum pertinent.* En dernier lieu Salzinger a publié toutes les œuvres de Lulle, en 10 vol. in-fol., Mayence, 1721 sq. Raymond Lulle a eu beaucoup de commentateurs; les plus connus sont Jordan Bruno, le P. Kircher, Agrippa, Valérius de Valériis, particulièrement Lavinheta (*Bernardi de Lavinheta opera omnia, quibus tradidit artis Raymundi Lullii compendiosam explicationem et ejusdem applicationem ad Logica, Rhetorica, Physica, Mathematica, Mechanica, Medica, Metaphysica, Theologica, Ethica, Juridica, Problematica*, ed. J.-H. Alstedio, Cologne, 1612) et Alsted (*Clavis artis Lullianæ*, Strasbourg, 1633).

Cf. Leibnitz, *de Arte combinatoria.* Les meilleures biographies de R. Lulle sont celles de Bouilly, *Vita Lullii*, Paris, 1514; Perroquet, *la Vie de R. Lulle*, Vendôme, 1667; et de J.-M. de Vernon, *la Vie*, etc., Paris, 1668. Les historiens ordinaires de la philosophie, Brucker, Tiédemann, Ritter, etc., n'ont pas compris R. Lulle et n'ont pas reconnu la portée de son système. Parmi les histoires littéraires, celle de Cave mérite la préférence; il donne le catalogue le plus complet des ouvrages de R. Lulle.

MATTES.

LUMIÈRES (VRAIES ET FAUSSES) DE L'ESPRIT. L'esprit éclairé renferme deux éléments essentiels, l'un formel, l'autre matériel. Au point de vue formel, être *éclairé*, c'est avoir la connaissance qui dissipe l'ignorance. Chercher à acquérir la connaissance d'un objet par l'instruction, l'étude, la réflexion, c'est chercher à *s'éclairer*, à *obtenir des lumières*; sous ce rapport il y a des degrés, suivant que l'esprit arrive à une simple connaissance superficielle ou qu'il acquiert la science approfondie et générale d'un objet.

Au point de vue matériel, être éclairé, c'est avoir une connaissance complète, vraie, bien ordonnée; c'est comprendre, suivant les lois rigoureuses de la pensée, un objet dans toute son extension et dans sa nature, dans ce qui le détermine, le caractérise, le spécifie, de telle sorte que la connaissance soit le reflet fidèle dans la pensée de l'objet connu et s'identifie avec lui. Sous ce

rapport il y a également des degrés. Plus la connaissance est complète, vraie, exacte, coordonnée, plus la lumière est grande, plus l'esprit est véritablement éclairé. Quiconque possède la connaissance complète, vraie, régulière, d'un objet, est éclairé sous ce rapport, tandis qu'il peut ne l'être pas sous d'autres. Quiconque possède cette connaissance sur divers objets a par là même des lumières plus variées, et quiconque possède la connaissance aussi complète, aussi vraie, aussi régulière que possible, non-seulement des objets relatifs à son état, à sa vocation, à sa fonction spéciale, mais encore des objets relatifs aux autres branches du savoir humain, celui-là est un homme complétement éclairé. Sous ce rapport l'homme vraiment éclairé est l'opposé de l'homme qui a une science fausse, erronée, corrompue. Le mensonge, l'erreur, la corruption sont les antipodes de la lumière, quelque grande que puisse être, dans ce cas, la richesse de la pensée. Ainsi, éclairer quelqu'un dans ce sens, c'est l'affranchir, par un enseignement exact, de la fausse science, de l'erreur et de la corruption. La vérité seule est lumière, et la lumière seule affranchit.

La vraie lumière renferme donc un élément formel et un élément matériel, abstraction faite de ce que le second ne peut exister sans le premier, de ce qu'on ne peut posséder une connaissance complète, vraie, bien coordonnée, sans une véritable activité intellectuelle, sans une pensée juste et vraie. La pensée purement formelle ne suffit pas pour qu'on soit éclairé. Toute véritable connaissance est le produit de deux facteurs : l'esprit, qui pense et qui connaît; l'objet, qui est pensé et qui est à connaître. Un homme peut penser volontiers et beaucoup et n'avoir aucune véritable lumière. Sa pensée est alors sans vraie valeur, et se meut purement dans les formules logiques. C'est ce qu'on appelle une pensée vide, abstraite, la pensée sans la science, la pensée qui, malgré la rigueur de sa forme, ne saisit et ne comprend pas l'objet auquel elle s'applique.

La simple connaissance de l'objet comme tel, si une pensée plus haute ne s'y applique, ne donne pas non plus de vraies lumières, ne rend pas éclairé. Dans ce cas on admet sans comprendre; on apprend sans voir par soi-même, et par conséquent sans savoir. On peut arriver ainsi à beaucoup de connaissances, qui sont toutes comme des aliments non digérés, que l'esprit ne s'est pas assimilées, dont il n'a pas la conscience, auxquels il n'a pas appliqué sa réflexion, dont il ne s'est pas rendu maître, et qu'il ne possède par conséquent pas réellement. Savoir beaucoup de choses, ce n'est pas encore être éclairé, ou du moins ce n'est qu'un degré inférieur de lumière; c'est posséder les matériaux d'un édifice qui n'est pas construit, faute de plan, de direction, d'idée. Toute connaissance d'un objet n'a pas toujours la vraie lumière pour conséquence; il faut pour cela que la connaissance soit vraie, c'est-à-dire que l'objet connu soit reconnu tel qu'il est. La vraie lumière ne consiste donc que dans la vraie connaissance. Mais la connaissance qui au point de vue formel paraît complète, la science la plus haute en apparence, est souvent fort éloignée de la vraie lumière, et parmi les représentants les plus illustres de cette haute science il peut y avoir des hommes très-peu éclairés, tout comme celui qui est au sommet de la science en un point peut, dans un autre point, faire preuve d'une intelligence tout à fait bornée.

Tout ce que nous venons de dire s'applique, *mutatis mutandis*, à la sphère religieuse, à propos de laquelle surtout il est question de *lumières*, d'*esprits éclairés*, etc., etc.

L'homme véritablement éclairé, au point de vue religieux, est également éloigné de celui qui ne pense pas, qui ne sait rien, qui est dans l'ignorance absolue des choses divines, et de celui qui n'a qu'une connaissance fausse, erronée, superficielle, de la religion.

La réflexion, l'étude sérieuse, l'instruction générale, la connaissance approfondie de la religion font seules, sous ce rapport, un homme éclairé. La pensée superficielle, le raisonnement sans principe et le bavardage ne peuvent donner ni être la vraie lumière, qu'on les emploie en faveur de la religion ou contre elle. Tout cela éteint la vraie lumière.

Il faut que celui qui aspire à être vraiment éclairé, au point de vue religieux, ait une connaissance complète, universelle, vraie et bien ordonnée, de la religion. Des vues fausses, des opinions erronées, quelque spirituelles et spécieuses qu'elles soient, des pensées frivoles, des préjugés de secte, de parti, dénotent l'absence de la vraie lumière religieuse.

Ainsi, éclairer quelqu'un au point de vue de la religion, c'est l'affranchir de l'ignorance religieuse, de l'irréflexion, de l'intelligence superficielle des choses divines, par un enseignement solide et clair et par une direction saine et large; c'est substituer à ses fausses opinions, à ses vues erronées, à sa frivolité, à ses préjugés, une doctrine vraie, solide, non exclusive et bien ordonnée ; c'est le conduire d'une demi-incrédulité ou d'une incrédulité complète, d'une connaissance fausse et impie, ou d'une connaissance superstitieuse et erronée, à la science réelle de la religion. Or la religion vraie est uniquement fondée sur le Christianisme, et une connaissance vraie, claire et générale du Christianisme, peut seule faire de l'homme religieux un homme réellement éclairé.

Ajoutons que, sans une vie chrétienne, on ne peut être un homme vraiment éclairé au point de vue religieux. L'homme pense comme il vit; l'acte et la pensée reposent sur les mêmes principes spirituels. Toute connaissance, toute science dépend de la vie de l'esprit. Celui qui suit une fausse direction dans sa vie reproduit cette fausse direction dans sa pensée et son savoir. « Si vous observez mes commandements, dit le Christ, vous reconnaîtrez qu'ils sont vrais, et la vérité vous rendra libres. » Déjà les anciens professaient ce principe que l'homme vertueux seul est sage. La vertu chrétienne est la condition indispensable d'un esprit religieux véritablement éclairé.

Toute lumière de l'esprit naît du concours de deux facteurs : l'esprit subjectif et la réalité objective, et repose, dans chacun de ses moments, à la fois sur la distinction et le concours des deux facteurs. La part que chacun d'eux prend dans le procédé de la connaissance n'est pas toujours la même ; les facteurs alternent dans leur prédominance, sans que l'un puisse complétement dominer à l'exclusion de l'autre. A l'origine du procédé de la connaissance domine le facteur objectif, en vertu de l'organisation des facultés spirituelles qui demandent que la spontanéité de l'action objective précède la réaction subjective du sujet. Et ceci a son fondement dans la nature créée de l'esprit : l'esprit apprend à connaître sous l'action du facteur objectif, qui entre en communication avec lui, communication qui renferme, par conséquent, en elle le concours de l'esprit; l'esprit est actif, mais soumis à l'autorité de l'objet. Cette connaissance est la foi dans son sens le plus général.

Mais peu à peu l'esprit s'élève dans ce commerce; il se sent aussi réel que la réalité qui le sollicite, que l'agent

extérieur et objectif qui l'impressionne, et il cherche à se faire valoir en face de cet objet, non pour nier celui-ci, mais pour se poser en face de lui, comme c'est son droit et son besoin.

Quand l'esprit s'est senti comme un être réel, étant, et étant un principe réel de vie, il faut que, devant se reconnaître comme principe de connaissance, il fasse valoir sa propre autorité subjective dans le développement ultérieur du procédé scientifique, sans toutefois se faire principe ou source de toute vérité, et sans rejeter le facteur objectif comme tel; en un mot l'esprit se pose comme principe de la connaissance et se sent, de même que le facteur objectif, principe de vérité. Dans ce cas l'esprit l'emporte; il agit avec une autorité prédominante, sans toutefois nier l'autorité objective, sans l'absorber et sans se poser comme principe unique et absolu. Telle est la nature de la connaissance scientifique en général.

Toute connaissance devient nécessairement exclusive et fausse quand l'un des deux facteurs nommés est négligé ou repoussé. La connaissance peut, dans ce cas, s'égarer d'une double manière, soit que le facteur subjectif soit rejeté aux dépens de l'autorité absolue de l'objet, soit que le facteur objectif soit négligé aux dépens de l'autorité absolue du sujet.

Dans le premier cas on peut arriver à savoir quelque chose : on n'arrive jamais à la science véritable, à l'intelligence profonde; on dit alors que l'esprit ne peut absolument rien savoir par lui-même, et ne peut arriver à la science proprement dite de rien.

Dans le second cas, lorsque l'autorité du sujet de la connaissance s'étend au delà de ses justes limites et prétend dominer uniquement, tandis que l'autorité de l'objet est logiquement rejetée, ou bien on n'arrive à aucune connaissance proprement dite de ce qui est extérieur et objectif; on n'acquiert que des opinions, des notions formelles sur l'être et l'existence, parce que l'esprit n'est pas lui-même tout être et toute existence, et ne peut, par conséquent, reconnaître en et par lui-même tout ce qui est et existe; ou bien on arrive à une fausse connaissance, parce que l'esprit, se posant comme absolu, fait de son être l'être de tout, et croit posséder dans la science de lui-même la science de tout être. Alors l'esprit se pose comme la source unique de toute vérité. La vraie science, dit-on, n'est possible qu'autant que l'esprit s'affranchit de toute autorité extérieure et rejette tout ce qui vient par cette voie; c'est dans ce rejet même et cet affranchissement que consiste la vraie, l'unique science de l'homme. Il est facile de voir que cette direction aboutit à la négation de toute autorité historique.

C'est de cette fausse direction que naissent les *fausses lumières*. Celles-ci se caractérisent d'abord en ce qu'elles se font valoir comme source unique, en ce qu'elles s'arrogent la prédominance exclusive, en ce qu'elles font du principe subjectif de l'esprit pensant le principe absolu de la science, dédaignant ou plutôt niant le principe objectif de son autorité, qu'elles le fassent avec conscience et systématiquement, comme dans la fausse science, ou sans conscience, purement en fait, comme dans la vie ordinaire, et au point de vue de l'incrédulité populaire.

Dans la vie ordinaire et chez les esprits peu cultivés, ces prétendues lumières engendreront des pensées superficielles, des opinions frivoles, soumises uniquement au caprice subjectif, à la volonté arbitraire, rejetant avec légèreté toute donnée historique, raisonnant à tort et à travers contre tout fait tradition-

nel, n'admettant d'autre autorité que celle de la raison humaine.

Au point de vue scientifique, ces fausses lumières engendreront le système purement subjectif de l'autorité de l'esprit humain et de la connaissance raisonnable reposant sur cette autorité, en même temps que le mépris, l'interprétation arbitraire de toute connaissance fondée sur l'autorité objective et historique, ou encore la négation absolue de tout ce qu'il y a d'historique dans la science et la vie.

Au point de vue matériel cette fausse science se formulera, suivant ce que l'esprit aura saisi en lui-même de lui-même, comme *spiritualisme*, *naturalisme* ou *panthéisme*.

La fausse science se fait sentir dans tout le domaine de la vie morale et intellectuelle. En ce qui concerne la science de la nature, elle déprécie, méconnaît et volatilise les phénomènes réels et leur signification dans la vie organique; en histoire elle maltraite les personnes, elle commente arbitrairement les faits, elle intervertit la liaison des causes et des effets; en politique elle méconnaît et nie l'autorité régnante, le droit historique en général. Tout cela est malheureusement et tristement démontré par l'histoire du passé et du présent. En religion elle établit plus positivement encore son empire, et nous devons la considérer de plus près.

Elle entre en contradiction positive avec le Christianisme objectif et son autorité, avec la personne et la dignité du Christ, avec le Saint-Esprit et les représentants du Christ, l'Église. Suivant qu'elle est plus ou moins développée, elle ravale et nie plus ou moins les doctrines objectives et les faits du Christianisme, et les remplace par les pures doctrines de la raison, jusqu'à ce que, conséquente dans sa marche, elle pousse la négation jusqu'à celle de tout le Christianisme historique. Un coup d'œil sur l'histoire suffit pour le démontrer.

De même qu'on ne peut comprendre la véritable lumière chrétienne sans la vraie vie chrétienne, de même la fausse science religieuse suppose toujours une décadence morale, qui en est la base. L'absolutisme moral précède en général l'absolutisme spéculatif; celui-ci n'est que le produit naturel de celui-là. C'est cet absolutisme moral qui, dans les temps modernes, a engendré les fausses lumières du siècle. A mesure que les œuvres du génie païen reprirent de l'influence sur la vie des races européennes modernes; à mesure que les conquêtes de l'homme dans le domaine de la nature parurent soumettre la terre entière, avec ses magnificences et ses richesses, au genre humain, celui-ci fut comme enivré; tous ses désirs s'allumèrent et cherchèrent à se satisfaire parmi les richesses de ce monde nouveau; l'esprit du siècle reprit l'empire, comme autrefois dans le monde païen; la beauté des formes de la littérature païenne et l'entraînement des jouissances de la vie mondaine, exaltées par les progrès des sciences naturelles, firent paraître la période chrétienne qui venait de s'écouler comme une période de ténèbres et de barbarie; l'égoïsme moral et l'orgueil intellectuel du paganisme furent derechef estimés comme les vraies vertus de l'homme raisonnable.

Ce développement maladif de l'humanité européenne se termina par sa séparation d'avec l'Église et l'autorité du Christ, et devait se terminer ainsi, parce que l'Église, en face de ce nouveau paganisme, comme autrefois en face de l'idolâtrie, devait lui annoncer sans se lasser, sans se laisser ébranler, la doctrine du péché, de la mort, de la pénitence : ce qu'elle fit avec fidélité, en cherchant à empêcher, par sa dis-

cipline, par ses sacrements et par sa hiérarchie, l'humanité de s'engloutir dans la vie païenne de la nature, et à la maintenir dans les lumineuses hauteurs de la liberté et de la charité spirituelles. La réforme, en se séparant moralement de l'Église et du Christianisme, en séparait par là même, pour ses adhérents, la science, qu'elle livra exclusivement à l'esprit subjectif.

La première conséquence qui ressortit de là fut que l'esprit, émancipé de la loi du Christianisme objectif et de son autorité, se décomposa ainsi que sa science, et se divisa en deux directions contradictoires. La scolastique, il est vrai, a prétendu aussi qu'il y avait une double vérité, qu'une chose pouvait être théologiquement vraie et philosophiquement fausse, et, réciproquement, qu'une vérité philosophique pouvait en même temps être théologiquement fausse; mais cette distinction était sans danger pour l'Église et sa science, et, quoique ce fût la cause de la décomposition de la scolastique, la science chrétienne n'en continua pas moins paisiblement sa marche réglée et légitime dans l'Église et sous sa surveillance suprême, et se dégagea des formes roides de l'aristotélisme sans explosion violente, parce que sa vie était saine. Alors prévalut le principe d'une subordination positive et d'une coordination relative, pour déterminer autant que possible le rapport entre la foi et la science, entre la raison et la Révélation, et par conséquent leur véritable réconciliation.

Il en fut autrement du côté de ceux qui s'étaient séparés de l'Église. La science reposant sur deux facteurs, auxquels correspond, dans l'esprit subjectif, principe de toute activité scientifique, un dualisme de puissances fondamentales, la receptivité et la spontanéité, il fallut, malgré la séparation de fait, que l'esprit subjectif, comme tel, entrât en communication, en vertu de la première de ces puissances fondamentales, avec une objectivité existant en dehors de l'esprit, pour arriver à la science. Cette objectivité, les schismatiques la trouvèrent dans l'Écriture sainte, que les réformateurs emportèrent comme l'unique source de la foi.

Mais, comme l'émancipation des esprits rejetant l'ancien lien qui les unissait à l'Église était en même temps une rupture des rapports entre la *foi* et la science, il arriva que la science chrétienne se divisa ici en deux directions extrêmes, qui se contredirent diamétralement, la foi et la pensée se mouvant chacune exclusivement dans son domaine spécial, la foi s'attachant à l'Écriture sainte, la pensée s'en tenant à l'esprit subjectif, et qui engendrèrent ainsi d'une part un supernaturalisme subjectif et exclusif, d'autre part un rationalisme non moins restreint et partial.

Les deux directions se trouvèrent, chez les réformateurs, l'une à côté de l'autre, irréconciliables. Luther enseignait d'un côté la contradiction entre « la lumière de la grâce » et « la lumière de la raison », rejetait cette dernière, et blâmait « la prêtraille romaine, prétendant appliquer la mesure de la raison à la volonté et à l'œuvre de Dieu, » et d'un autre côté il opposait à la lettre morte de l'Écriture la raison vivante.

Mais, lorsque la lettre de l'Écriture et la raison, la grâce et l'esprit de l'homme se furent absolument séparés, d'un côté la théologie se dessécha dans la foi et combattit la science, l'Écriture sainte à la main, rejetant avec horreur toute pensée personnelle; d'un autre côté la science s'éleva avec son subjectivisme et son rationalisme exclusif, et elle vogua sans gouvernail, abandonnée à tous les vents, à travers la mer du monde, sachant

tout, pouvant tout, se permettant tout contre le Christianisme objectif dans l'Église et hors de l'Église, jusqu'à ce que le cœur du Christianisme, l'objet propre du Christianisme, la base de toute objectivité, de toute autorité chrétienne, l'Homme-Dieu lui-même, fût transformé, volatilisé, perdu dans un simple mythe. Ce fut le mythe qui dès lors revendiqua seul les honneurs de la pensée, et ceux-là seuls furent *éclairés* qui ne virent dans tout le Christianisme qu'un mythe plus ou moins intelligible. Cette doctrine nouvelle alla bien plus loin que sa sœur jumelle, la vieille orthodoxie luthérienne; elle enfanta l'impiété du philosophisme anglais et des encyclopédistes français, et toutes les tendances analogues des temps postérieurs et de la période moderne. Comme toutefois ses efforts pour détruire le Christianisme furent vains, elle replia quelquefois ses voiles, se contentant de mépriser la foi chrétienne, de traiter l'Église comme une vieille relique moisie, sans valeur, le Christianisme comme une affaire qui ne regardait que les basses classes, qu'elle maintient dans l'ordre, revendiquant pour les penseurs, pour les esprits éclairés, un but plus élevé, et poursuivant, indépendante de toute foi, dans son aveugle confiance en elle-même et dans l'omnipotence absolue de la raison, la carrière de la pensée exclusivement positive.

Quant à la philosophie prédominante durant cette période, elle prit en général une position analogue. Elle se sépara de son côté du Christianisme, se perdit dans la créature, dans l'esprit et la nature; se montra tantôt tolérante, tantôt bienveillante, d'autres fois hostile au Christianisme, et chercha toutefois, et malgré ses tendances pacifiques, à se séparer radicalement de lui. Bref, la philosophie, au point de vue religieux et chrétien, est dans l'erreur; sa lumière est fausse; les esprits qu'elle domine ne sont pas des esprits sainement éclairés. Quoique Descartes apparut comme un sauveur au milieu du trouble et du désespoir de la pensée, en montrant à la philosophie égarée la vraie voie pour revenir à la lumière, elle n'a pas suivi la trace lumineuse marquée par ce grand esprit, et depuis Spinoza jusqu'à Hégel elle a cherché, comme autrefois dans le paganisme, et dans les directions les plus diverses, à achever le monument entrepris par l'orgueil humain.

Mais le monde ayant vu si souvent cet orgueil humilié, s'étant retourné en tous sens pour chercher des consolations plus vraies et un pain intellectuel plus sain, s'étant de nouveau adressé à l'Évangile, au nom duquel de sérieux penseurs ont repris courageusement la parole, la philosophie ne voulut pas rester en arrière, si bien qu'aujourd'hui toutes les philosophies veulent s'appeler chrétiennes, non en vertu de leur renaissance dans l'eau et le Saint-Esprit, mais en vertu de je ne sais quel vernis chrétien qu'elles se donnent. Cette tentative échoue devant le caractère net et positif des dogmes et des faits du Christianisme, et la philosophie, comme Hercule placé entre deux voies, n'a plus qu'à choisir.

La fausse science est donc, par rapport au Christianisme, le système qui, posant plus ou moins nettement la raison subjective comme principe unique et absolu de la science, nie plus ou moins résolûment le Christianisme objectif, l'Église, l'Écriture sainte, l'Homme-Dieu et la foi dont il est le principe; elle nie aussi exclusivement, aussi faussement, le Christianisme objectif que celui-ci la pensée et la science. On voit facilement que, comme tout extrême, elle est nourrie, fortifiée, ravivée par ce qui la contredit. La négation absolue de la pensée et de la science dans la révélation chré-

tienne non-seulement ne peut pas arrêter la fausse science, mais elle travaille dans son intérêt et lui prête du moins un moyen négatif de se justifier. Si donc on veut agir efficacement contre les fausses lumières, on ne le peut en combattant l'esprit, la science, et l'autorité qui lui appartient, et en bannissant la pensée de la science chrétienne; on ne le peut qu'en scrutant impartialement et profondément la nature du dualisme des deux facteurs de la science, en attribuant à chacun d'eux le droit qui lui appartient, et en ne le diminuant pas dans son application.

La vraie lumière est seule l'antidote de la fausse lumière; la vraie science guérit seule de la science fausse; il faut, pour constituer la science chrétienne, que les droits de l'esprit humain soient reconnus comme ceux du Christianisme positif. La mission des temps modernes est de réconcilier la science avec le Christianisme objectif, réconciliation qui ne peut se faire sans la crainte de Dieu, principe et terme de toute sagesse.

HARTNAGEL.

LUMPER (GOTTFRIED), savant Bénédictin, naquit le 9 février 1747 à Füssen, dans l'Allgäu, appartenant alors au prince-évêque d'Augsbourg et aujourd'hui au royaume de Bavière. Il entra dès sa jeunesse au célèbre couvent des Bénédictins de Saint-George, de Villingen, dans la forêt Noire (1). Il y fut, pendant de longues années, préfet du gymnase, qui, sous sa direction, parvint à une haute réputation et forma un grand nombre de sujets excellents. Il fut en même temps nommé prieur du couvent et professeur d'histoire ecclésiastique et de dogmatique de l'institut théologique de l'abbaye. Il remplit toutes ces fonctions avec le même zèle jusqu'au jour de sa mort prématurée, le 8 mars 1801; il n'avait que 54 ans. Il a laissé une preuve de son infatigable ardeur au travail et de sa vaste érudition dans son principal ouvrage, intitulé : *Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium primorum sæculorum*. Cette patrologie détaillée, véritable histoire littéraire des trois premiers siècles, parut en 13 vol. in-8°, entre 1783 et 1799, à Augsbourg, chez Riéger. Lumper s'était déterminé à la publication de cette œuvre sur les vives instances du célèbre théologien de Fribourg, Engelbert Klüpfel (1), et lui avait dédié son quatrième volume. On ne peut pas méconnaître, du reste, que cette histoire ne soit, sous beaucoup de rapports, plutôt une compilation qu'une œuvre originale, et que l'auteur n'y ait inséré presque textuellement une série de dissertations provenant de Galland, de Mosheim, etc., etc.

Les autres écrits de Lumper, d'une moindre dimension, ont aussi moins de valeur : tel est son *J. Matthæi Schroekhii Historia Religionis, in usus prælectionum Catholicorum reformata et aucta*. Il en parut deux éditions à Augsbourg, en 1788 et 1790, en un fort volume in-8°. En outre Lumper publia, sous le voile de l'anonyme, deux opuscules : *la Sainte Messe catholique romaine en langue allemande, avec des prières*, Ulm, 1784, et *le Chrétien en temps de carême, ou les Évangiles du carême dans leur sens littéral et moral*, Ulm, 1796.

Cf. Jöcher, *Lexique des Savants*, continué par Adelung, et Klüpfel, *Necrologium sodalium et amicorum*, etc., p. 250.

HÉFÉLÉ.

(1) Aujourd'hui grand-duché de Bade.

(1) *Voy.* ENGELBERT KLUPFEL.

LUND. L'évêché de Lund, érigé en 1065 par le roi Swend Estrithson, eut pour premier évêque un certain Henri, qui déshonora son siége par son intempérance habituelle, et qui mourut d'ivrognerie. Il eut pour successeur le savant et pieux *Égino*, qui unit au diocèse de Dalby, dont il était évêque, celui de Lund, où il transféra son siége. Il eut la gloire de convertir les païens de Blekingen et de Bornholm (1). Le roi de Danemark, Éric le Bon, ayant fait un pèlerinage à Rome, en 1098, obtint du Pape Urbain II qu'à l'avenir l'Église de Danemark cesserait d'être subordonnée à la métropole de Hambourg-Brême, et qu'un archevêché spécial serait créé dans une des villes du royaume. Ce ne fut toutefois qu'après Éric († 1103, dans l'île de Chypre) que le légat du Pape, Albéric, parut en Danemark, choisit Lund comme siége de la nouvelle métropole, et revêtit l'archevêque *Adcer* du pallium.

En 1133 le Pape Innocent II déclara que l'ancienne subordination des diocèses danois soustraits à la juridiction de Hambourg serait rétablie; l'empire d'Allemagne d'ailleurs n'avait jamais voulu reconnaître l'archevêché de Lund. Cependant Adrien IV revint sur les déclarations d'Innocent II et reconnut le titre archiépiscopal à *Eskil*. Eskil, revenant de Rome, fut arrêté, pillé et retenu en Bourgogne. L'empereur Frédéric Ier ayant laissé ce crime impuni, et ne s'inquiétant pas de faire rendre la liberté au prélat, reçut à ce sujet une lettre très-sévère du Pape Adrien IV. Eskil renonça à son siége en 1177, et mourut pieusement, en 1182, moine de Clairveaux. Son souvenir lui a survécu dans le code du droit canon de la Scanie, qu'il rédigea, et dans plusieurs couvents de Cisterciens qu'il fonda.

(1) Adam Brem. dans Pertz, *Script.*, VII (IX), 371.

Il eut pour successeur *Absalon de Séeland*, homme extraordinaire sous tous les rapports, dont les mœurs étaient rudes, que le peuple aimait mieux voir sous la cuirasse que sous la mitre, mais qui, cependant, théologien habile, bon administrateur et vaillant soldat, tint d'une main également ferme la crosse et l'épée pour le salut du Danemark. Il fut inhumé dans son couvent de Soroë, où il mourut en 1201.

Son successeur, *André*, biographe d'Absalon et fondateur de la ville de Copenhague, bâtit le premier couvent des Dominicains en Danemark, à Lund même, prit part, avec une égale ardeur, à la guerre et à la conversion de l'Esthonie, de la Livonie et de l'île d'OEsel, et obtint, à la suite de la conquête de l'Esthonie par Waldemar II, roi de Danemark et de l'île d'OEsel, que l'évêché danois-esthonien de Réval et celui d'OEsel seraient suffragants de son diocèse. André résigna ses fonctions en 1223 et mourut en 1228.

Jacques Erlandson († 1274), archevêque de Lund, eut de longs démêlés avec le roi Christophe Ier, qui fit enfermer le prélat, pendant que, d'un autre côté, le royaume était en interdit. Ce ne fut qu'en 1274 que le Pape Grégoire X régla cette affaire au concile de Lyon.

Jean Grand, archevêque de 1289 à 1307, fut encore bien plus maltraité par le roi Éric Menved; il fut d'abord retenu enchaîné dans un cachot sombre et humide pendant deux ans; sa captivité devint ensuite un peu moins dure, et ne finit que lorsque le Pape Boniface VIII transféra l'archevêché de Lund à Riga. En 1307 Grand devint archevêque de Brême.

Le dernier archevêque catholique de Lund fut *Jean*, Néerlandais, qui, ayant

fui le Danemark en révolte contre l'Église, devint évêque de Constance en 1538.

Cf. Dahlmann, *Hist. du Danemark*, et DANOIS.

SCHRÖDL.

LUNE (PIERRE DE), antipape sous le nom de BENOÎT XIII, issu d'une noble famille d'Aragon, se voua d'abord au parti des armes. Plus tard il se consacra aux études et à l'état ecclésiastiques, et sut si bien se pousser dans sa nouvelle carrière que Grégoire XI le nomma cardinal en 1375. C'était deux ans avant la fin de l'exil d'Avignon (1).

A peine Grégoire fut-il mort et un Italien eût-il été élu Pape sous le nom d'Urbain VI (2) que treize cardinaux, presque tous français, contestèrent la légalité de cette élection, nommèrent de leur côté l'évêque Robert de Cambrai sous le titre de Clément VII (1378), et déterminèrent ainsi le grand schisme d'Occident. Pierre de Lune était un des treize cardinaux schismatiques. Il suivit le soi-disant Clément VII à Avignon, et à la mort de ce dernier, en 1394, il fut élu par ses collègues et devint l'antipape Benoît XIII. Il semblait prêt à faire tous les sacrifices imaginables pour rétablir l'unité de l'Église. Dès l'ouverture du conclave il prêta serment, comme les autres cardinaux, qu'au cas où il serait élu il abdiquerait, si la majorité des cardinaux le jugeait nécessaire. En outre il déclara à plusieurs reprises que, s'il était élu, il abdiquerait la papauté aussi vite et aussi facilement qu'il pourrait ôter sa cape; *Ego si eligerer, statim ea celeritate et facilitate papatum abdicarem qua capam exuere possem.* « Quand j'aurais mille pontificats, ajoutait-il, j'y renoncerais volontiers. »

Ayant été dès le second jour du conclave, le 28 septembre 1394, élu Pape à l'unanimité, il s'écria avec une apparente humilité : *Heu me! Domini mei, quid facitis? heu me! vos perfecto destruitis Ecclesiam sanctam Dei !* Mais au bout de fort peu de temps on vit que Benoît avait, aussi peu que ses adversaires Boniface IX et plus tard Grégoire XII, envie de rétablir la paix de l'Eglise, et les deux adversaires se firent un jeu, au grand scandale de la chrétienté, d'abuser l'Église par des propositions sans sincérité, par des projets d'entrevue qui n'aboutirent jamais, jusqu'au moment où les cardinaux des deux obédiences convoquèrent un concile universel à Pise pour l'année 1409 (1), lequel, dans sa *quinzième* session, prononça la déposition de Benoît XIII et de Grégoire XII, et élut un nouveau Pape dans la personne d'*Alexandre V*.

Le schisme n'en continua pas moins, et au lieu de deux Papes il y en eut trois, la légitimité de Grégoire XII ayant été reconnue en Italie, et particulièrement à Naples, celle de Benoît XIII en Espagne, en Écosse et par quelques seigneurs de France, tels que les comtes d'Armagnac et de Foix.

Enfin, le fameux *Balthazar Cossa* ayant succédé à Alexandre V sous le nom de Jean XXIII (2), le concile de Constance (1414-1418) fit une nouvelle tentative pour éteindre le schisme (3). Grégoire XII abdiqua; Jean fut déposé et se soumit; mais tous les efforts pour amener Pierre de Lune à résigner son titre échouèrent, quoique ses partisans, après avoir conclu à ce sujet le traité de Narbonne avec l'empereur Sigismond (13 décembre 1415), eussent renoncé à son obédience (6 janvier 1416). Un des principaux moteurs de cette dé-

(1) *Voy.* AVIGNON.
(2) *Voy.* URBAIN VI.

(1) *Voy.* PISE (concile de).
(2) *Voy.* JEAN XXIII.
(3) *Voy.* CONSTANCE (concile de).

marche, celui qui contribua surtout à ramener l'Espagne à l'unité religieuse, fut S. Vincent Ferrier (1), qui avait été longtemps le plus énergique défenseur de Benoît et même son confesseur. Benoît se retira alors, avec ceux qui lui étaient restés attachés, dans la petite forteresse de Peñiscola, voisine de Valence et célèbre dans l'histoire du Cid, et s'y maintint contre et malgré tous.

Le concile de Constance essaya encore une fois d'amener Benoît à une abdication volontaire en lui envoyant des plénipotentiaires spéciaux; mais Benoît persévéra dans sa résistance en disant : « Ce n'est pas à Constance, c'est à Peñiscola que se trouve réunie l'Église catholique, comme un jour l'humanité tout entière fut renfermée dans l'arche de Noé. »

En apprenant cette réponse, le concile, dans sa trente-septième session, du 26 juillet 1417, prononça solennellement la déposition de Pierre de Lune, et peu de temps après (11 novembre 1417) *Martin V* fut élevé au souverain pontificat. Le concile envoya une nouvelle députation pour obtenir du schismatique Pierre la reconnaissance du Pape Martin V; on dirigea même une croisade contre la forteresse de Peñiscola. Mais Pierre de Lune put s'y défendre, grâce au conflit qui s'était élevé entre le roi d'Aragon et Martin V, et, lorsque Pierre mourut dans son nid fortifié, le roi d'Aragon autorisa les trois pseudo-cardinaux de Peñiscola à élire un nouvel antipape dans la personne du cardinal *Munoz de Barcelone*, qui se nomma *Clément VIII*. Cinq ans plus tard (1429) Munoz renonça à son faux titre, et ses cardinaux élurent, dans un prétendu conclave, Martin V, qui était généralement reconnu par la chrétienté, ce qui mit un terme à ce déplorable schisme.

Cf. ALBO et CLÉMANGIS.

HÉFÉLÉ.

LUNÉVILLE (PAIX DE). Longtemps avant que la guerre que la révolution française déclara à l'Allemagne eût éclatée, deux faits étaient devenus patents aux yeux de tout Allemand qui voulait réfléchir, savoir :

1° Que l'empire, profondément divisé en deux moitiés, l'une catholique, l'autre protestante ; en deux systèmes, l'un autrichien, l'autre prussien, ne pourrait durer, et que le prince-évêque de Bamberg, Frédéric-Charles, n'avait eu que trop de raison d'écrire, en 1742, qu'il en était de l'empire d'Allemagne comme d'un vieux manteau de mendiant, qui ne pouvait servir qu'à condition d'être raccommodé, et dont la trame ne pouvait plus supporter de raccommodage ;

2° Que la première tempête qui s'élèverait contre la constitution de l'empire renverserait et ruinerait les fondations ecclésiastiques, attaquées d'abord par la réforme, ébranlées ensuite par la paix de Westphalie, depuis laquelle le vœu de la sécularisation et les tentatives pour la réaliser s'étaient de plus en plus fait jour partout.

Déjà lors de la guerre de succession d'Autriche on craignait que les fondations ecclésiastiques du sud de l'Allemagne ne servissent de masses pour indemniser les deux cours catholiques entrées en conflit. En 1749 on soupçonna l'existence d'une alliance spéciale entre la Prusse, le Palatinat et le Wurtemberg, dans le but de faire disparaître les princes ecclésiastiques, dont la sécularisation devait profiter aux princes héréditaires, anéantir l'empire dans la maison d'Autriche, porter à leur apogée la puissance des princes protestants, quand l'Allemagne devrait y périr. Personne ne poursuivit ce pro-

(1) *Voy.* VINCENT FERRIER.

jet avec plus d'ardeur que Frédéric II. Il avait, il est vrai, créé l'alliance des princes pour le maintien de la Bavière et des principautés ecclésiastiques, pour empêcher l'Autriche de s'emparer réellement de la part de ces États qu'elle s'était mentalement réservée. Mais dès 1743 il parlait, comme il le fit en 1767 et en 1775 dans ses lettres à Voltaire, de la sécularisation comme d'une affaire qui devait être nécessairement entreprise au nom de la philosophie, et qui était destinée à *écraser l'infâme*.

Aussi, lorsque éclata la guerre de la Révolution, et que la sécularisation des États de l'Eglise fut le but avéré des efforts des chefs de la république française, il ne fallut plus qu'un choc du dehors pour amener la réalisation d'un projet mûr depuis si longtemps. Hérode et Pilate, c'est-à-dire d'une part les princes héréditaires qui avaient miné la puissance impériale et jeté l'Allemagne dans une faiblesse irrémédiable, — et d'autre part les républicains, qui renversaient partout où ils le pouvaient le trône et l'autel, se rencontrèrent bientôt dans une idée commune. La ruine de l'Église cimenta leur entente cordiale. En vain les parties attaquées cherchèrent-elles à se sauver en s'unissant plus étroitement les unes aux autres, en appelant à leur secours la Russie et l'empereur d'Allemagne, qui lui-même, abandonné par la Prusse et le nord de la Germanie, se voyait ravir, au delà des Alpes comme au delà du Rhin, les fruits de ses anciennes conquêtes, et, après la bataille de Hohenlinden, ne put plus espérer sauver ses États héréditaires qu'en livrant l'empire.

C'est ainsi que les négociations de la paix de Lunéville, ouvertes, durant les derniers jours de 1800, par les ambassadeurs de l'empereur, furent signées le 8 février 1801 pour ce souverain et l'empire d'Allemagne, qui n'y avait pas été représenté. L'empire perdit toutes ses possessions de la rive gauche du Rhin, le Thalweg, qui traverse ce fleuve par le milieu, devant servir de limite entre la France et l'Allemagne. Mais, comme l'empire perdait du même coup les trois premières principautés électorales, on arrêta que les princes héréditaires qui avaient des possessions sur la rive gauche du Rhin seraient indemnisés, sans que rien fût stipulé pour les fondations ecclésiastiques, qui cependant subissaient les plus grandes pertes. Ainsi fut inaugurée la révolution de l'empire d'Allemagne, qui fut achevée par la diète de Ratisbonne, et un second partage de l'empire succéda à celui qui avait commencé en 1648. La paix fut étendue dès lors aux républiques batave, helvétique, cisalpine, ligurienne, nouvellement créées, tandis qu'on donnait en passant, en faveur de l'Autriche, le coup de grâce à la république de Venise, la seule qui eût des traditions et qui n'eût pas été créée par les Français. Du reste, il faut aussi voir le revers de la médaille, et se rappeler que, si ce fut l'Allemagne surtout qui fut durement atteinte par la paix de Lunéville, ce traité fut en même temps fatal au principe démocratique, en aplanissant au despotisme militaire de Napoléon la voie conquise par les armées victorieuses de la République, en renversant les innovations de la Convention, qui menaçaient d'un anéantissement prochain la civilisation, et en prouvant une fois de plus que le sang des Allemands est presque toujours le prix des progrès de la civilisation de l'Europe. HÖFLER.

LUPOLD DE BABENBURG (habituellement de Bebenbourg), célèbre jurisconsulte du quatorzième siècle, chanoine de Bamberg, et, en dernier lieu,

évêque de cette ville. Allemand de naissance, il avait fait ses études sous le fameux jurisconsulte Jean Andréas, de Bologne, et avait obtenu dans cette université le grade de docteur en droit canon (*decretorum doctor*). Il excita l'attention publique, dans la querelle de Louis de Bavière et du Pape Benoît XII, par son ouvrage *de Juribus regni et imperii Romanorum*, dans lequel il entreprit de défendre les principes proclamés contre le Pape par la diète de Francfort de 1338. On y avait décidé qu'un roi des Romains, élu par la majorité des princes électeurs, devait être immédiatement considéré comme roi et empereur, sans le consentement ou l'approbation du Pape, et qu'il pouvait exercer tous les droits impériaux, la dignité impériale venant immédiatement de Dieu. Lupold défendit jusqu'à un certain degré cette conclusion dans son ouvrage, dédié à Baudouin, archevêque de Trèves. Sa démonstration est assez particulière. Voici comment il argumente :

Dès qu'un roi des Romains est nommé par le collége des princes électeurs, à l'unanimité ou à la majorité des voix, il peut exercer ses droits, avant l'approbation du Pape, dans tous les pays soumis à l'empire. Le motif en est que Charlemagne posséda non-seulement le royaume des Franks par droit héréditaire, *jure hereditario*, avant toute transmission de la dignité impériale, avant tout couronnement par le Pape, mais encore les autres pays de son empire, c'est-à-dire l'Italie, la Saxe, la Frise, le pays des Huns, etc., par le droit de la guerre, *jure belli*, et qu'il y exerça ses droits royaux sans contestation et dans toute leur plénitude.

Le couronnement par le Pape Étienne IX ne put, par conséquent, amoindrir ces droits : *Quod enim meum est ex una causa non potest ex alio modo fieri meum, nisi desinat esse meum.* Quand donc un roi entre en jouissance immédiate de droits existants, avant toute espèce de couronnement, et, par conséquent, indépendants de ce couronnement, dès qu'il succède *jure hæreditario* ou *vi electionis*, qu'y a-t-il là d'injuste ? Par conséquent, pour les pays conquis par Charlemagne ou Othon Ier, le couronnement ou le sacre du Pape n'a pas d'autre signification que celui d'une nouvelle institution, *intitulatio*. Il n'avait d'effet réel que pour les pays qui n'étaient pas encore incorporés à cette époque, en vertu de l'hérédité ou de la force des armes. L'empereur obtenait certains priviléges sur ces pays, tels que la sujétion de leurs princes (laquelle était fondée en droit *nisi ostendant se esse exemptos*), le droit de légitimer des mariages, le patronage de l'Église, etc., etc.

Ainsi Lupold distingue, et ici il avoue lui-même qu'il s'écarte de l'opinion des princes allemands, une double dignité et une double puissance impériale :

1° Celle qui comprend les pays conquis par Charlemagne, indépendante de la confirmation du Pape ;

2° Celle qui comprend les pays et les princes non soumis à cette époque.

Lupold reconnaît donc, à certains égards, au Pape le droit d'examiner au préalable le mérite de l'élection et les élus. L'Église peut demander si de graves fautes ne pèsent pas notoirement sur le candidat à l'empire. S'il en a commis dont il n'ait pas encore fait pénitence, l'Église a le droit d'exiger cette pénitence. Mais lorsque celle-ci est accomplie autant que possible, ou lorsque le candidat élu déclare qu'il est prêt à la faire, la pénitence restituant *in integrum* (1), il ne peut absolument plus être déclaré inapte à l'empire. Que s'il méprisait les avertissements de l'Église, il faudrait que l'Église, d'après S. Mat-

(1) *Apocal.*, 2.

thieu, 18, l'excommuniât, et la suite en serait qu'elle aurait à le *déclarer* aux princes allemands inapte à l'empire. Alors ces princes, et cela serait valable encore après le couronnement, seraient tenus, comme Chrétiens, de l'éloigner de l'empire, parce qu'un Chrétien seul peut être empereur ou prince (1).

On voit quelle distance infinie il y a entre la théorie de Lupold et le système antiecclésiastique de Marsile de Padoue, de Jean de Randuno et d'Occam (2), qui tous se rapprochent des idées païennes de l'absolutisme de l'État, et combien Lupold fait encore de réserves vis-à-vis de l'autorité impériale telle qu'elle se constitua au moyen âge.

Lupold fut élu, en 1352, évêque de Bamberg, et sacré la même année par le Pape, à Avignon, ce qui prouve que les opinions de son livre n'étaient pas considérées par la cour pontificale comme hostiles à l'Église et au Pape. En 1357, à la demande de Charles IV, il fut transféré au siége de Constance, mais il n'en prit point possession. Il mourut en 1363. Outre l'écrit cité plus haut, il avait encore composé :

De Zelo Christianæ religionis veterum principum Germanorum.

Cf. Ludewig, *Scriptores episcopatus Bambergens.*, t. I, p. 198, 203.

Wimpheling a publié une édition *de Jurib. regni*, etc.; une autre l'a été par Bernegger, Heidelberg, 1664, in-4°. Schardius l'a insérée dans son livre *de Potestate imperiali et ecclesiast.*, Basil., 1566, in-fol., p. 167 sq.

Kerker.

LUPUS (Chrétien), ou plutôt Wolff (c'est-à-dire loup en allemand), naquit en 1612 à Ypres, entra à l'âge de quinze ans dans l'ordre des Ermites de S. Augustin, et étudia à Louvain et à Cologne; il y acquit une grande considération. Alexandre VII, alors nonce et légat *a latere* dans les provinces rhénanes, l'honora de son amitié particulière. De Cologne il revint à Louvain, où il professa la théologie; il consacrait chaque jour quinze heures à l'étude. Son ordre le chargea de plusieurs affaires importantes : il fut obligé de se rendre deux fois à Rome, sous le pontificat d'Alexandre VII et d'Innocent XI. On voit la considération dont il jouit à Rome par ce fait que, lorsqu'il y tomba malade, le Pape lui envoya son premier médecin, et le combla de cadeaux au moment où il quitta Rome. Lupus, souvent appelé dans d'autres villes, resta toujours à Louvain. Il y mourut le 10 juillet 1681. On a de lui :

1° Un *Commentaire ou Remarques sur les conciles généraux et particuliers*, 5 vol. in-4°, dont les deux premiers parurent en 1666. A la fin de chaque concile se trouve une dissertation historique, dans laquelle il cherche à quelle occasion, en quel temps, en quel lieu le concile fut célébré, et tout ce qui se rapporte à ces assemblées, par exemple les décrets eux-mêmes, les questions importantes de discipline ecclésiastique et les points capitaux de l'histoire de l'Église. Ce livre est une excellente introduction à l'étude de l'histoire de l'Église et des conciles en particulier.

2° *Dissertation sur les Appels.* Il y combat Pierre de Marca. Elle parut en 1681.

3° *Remarques sur le livre de Tertullien de Præscriptionibus*, publiées en 1675.

4° *Dissertation sur le vrai sens donné par les Pères aux termes attrition et contrition*, Louvain, 1666.

5° *Recueil de Lettres et de pièces concernant les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, tirées des manuscrits du Mont-Cassin et du Vatican*, Louvain, 1682. Dans un second volume il y ajouta des scolies et des notes.

(1) Cap. VII, X, XI.
(2) *Voy.* Occam.

6° *Vies et Lettres de Thomas Becket, du Pape Alexandre III, de Louis VII, roi de France, et d'Henri II, roi d'Angleterre, concernant la lutte entre l'Église et l'État*, 2 vol. in-4°, Bruxelles, 1682.

7° *Dissertations diverses sur les questions religieuses en litige de son temps*, Bruxelles, 1699.

Cf. Du Pin, *N. B.*, t. 18, p. 131; *Sabbatini Vita Christ. Lupi.*

GAMS.

LUSACE (vicariat apostolique de Saxe). Les Catholiques du royaume actuel de Saxe habitent les uns la Saxe héréditaire, les autres la haute Lusace. En Saxe ils sont dispersés et ne se trouvent à peu près que dans les grandes villes; en Lusace ils sont plus rapprochés les uns des autres, et habitent plus spécialement la campagne. Avant la réforme le royaume actuel de Saxe appartenait en majeure partie au diocèse de Meissen; la ville de Leipzig seule et ses environs appartenaient au diocèse de Mersebourg. Mersebourg et son chapitre catholique disparurent dans la tempête de la réforme. Du vénérable diocèse de Meissen il ne subsista qu'un petit nombre de Catholiques, avec l'ancien chapitre de la cathédrale de Saint-Pierre à Bautzen. Le prévôt et les chanoines de Saint-Pierre, il est vrai, apostasièrent, mais le doyen Leisetritt demeura Catholique, et ce fut à lui que l'Église dut la conservation du chapitre.

Le chapitre actuel de l'Église libre et exempte de Bautzen se compose d'un doyen, d'un sénior, d'un chantre, d'un écolâtre et de cinq chanoines. Le prévôt du chapitre est toujours un protestant; les protestants font leurs offices dans la cathédrale, dont les clefs sont toutefois entre les mains des Catholiques. Le consistoire ecclésiastique de Bautzen se compose d'un président et de trois assesseurs prêtres. Le clergé paroissial de la haute Lusace royale et saxonne, placé sous la juridiction du chapitre, compte trente prêtres. Outre la cathédrale de Saint-Pierre et l'église *B. Mariæ Virginis in foro salis*, à Bautzen, il y a neuf paroisses, et deux stations pour des chapelains, qui exercent les droits de curé. Les paroisses sont :

Krostiz.	Ralbitz.	Grunau.
Ostrow.	Radibor.	Kœnigshain.
Nebelschutz.	Ostritz.	Seilendorf.

Les stations sont Brauna et Strahwald. On célèbre de temps à autre le culte divin dans d'autres localités de la Lusace, par exemple, à Zittau.

Nous avons dit que l'Église catholique avait complétement disparu des États héréditaires de la Saxe. L'Église y renaquit vers la fin du dix-septième siècle par le retour au Catholicisme du prince-électeur *Auguste-Frédéric II* (1). Des églises catholiques se fondèrent alors à Dresde, à Morizbourg et à Leipzig; il se forma des paroisses autour d'elles. Plus tard il s'en forma de même à Saint-Hubertusbourg. Les prêtres qui furent appelés pour diriger ces paroisses étaient des Jésuites; leur supérieur était en même temps *vicaire apostolique*.

Après l'abolition de leur ordre, les Jésuites de Saxe entrèrent dans le clergé séculier et continuèrent à exercer leur ministère. Le premier vicaire apostolique de Saxe, qui fut en même temps revêtu de la dignité épiscopale, fut *Joseph-Aloyse Schneider*, Jésuite. Le vicaire apostolique actuel, évêque de Corycos, *in partibus*, *Joseph Dittrich*, est le troisième successeur de Schneider.

Il y a aujourd'hui, dans les États héréditaires de Saxe, 23 prêtres qui administrent 11 paroisses, savoir.

(1) *Voy.* AUGUSTE-FRÉDÉRIC II.

Altstadt, de Dresde.	Hubertusbourg.
Neustadt, id.	Chemnitz.
Friedrichstadt, id.	Freiberg.
Pirna.	Zwickau.
Meissen.	Annaberg.
Leipzig.	

Les Catholiques dispersés dans les environs reçoivent les secours religieux de ces diverses cures.

A Dresde il y a, outre le vicariat apostolique : 1° un consistoire catholique et un conseiller catholique attaché au ministère des cultes ; 2° un progymnase, dirigé par des Catholiques; 3° un orphelinat de garçons; 4° un institut pour les jeunes filles.

Le clergé de la cour compte un prédicateur de la cathédrale, deux chapelains et un prêtre chargé de l'instruction religieuse des jeunes membres de la famille royale. Plusieurs prêtres de Dresde portent le titre honorifique de chapelains du roi.

Les deux célèbres couvents de religieuses cisterciennes de Marienthal et de Marienstern, situés dans la haute Lusace, sont sous la juridiction de l'abbé d'Osegg, dans le diocèse de Leitmeritz. Il y a, dans les deux maisons, un pensionnat de jeunes filles. Les sacrements y sont administrés par un prévôt et plusieurs chapelains.

Le vicariat apostolique de la Lusace compte :

Royaume de Saxe.	Luthériens. . . .	1,790,121
»	Réformés.	2,568
»	Catholiq. allemrongiens.	1,098
»	Grecs	113
»	Juifs.	998
»	Catholiques. . . .	32,545
Cercle de Dresde.	»	6,733
Dresde.	»	6,000
Cercle de Leipzig.	»	2,197
Leipzig.	»	1,136
Cerc. de Zwickau.	»	2,495
Bautzen.	»	21,138
Lusace.	»	20,000

Au vicariat apostolique de la Saxe appartiennent encore 200 Catholiques du duché d'Altenbourg et 100 du pays de Reuss.

Voir *Catholique*, 1844, n° 18 des *Missions;* 1846, n° 32.—*Cathol.*, 1847, n° 138; *Annuaire de Gotha*, 1849, p. 630. GAMS.

LUSCINIUS (OTHMAR) (en allemand *Nachtigall*, c'est-à-dire rossignol), savant théologien catholique du seizième siècle, naquit en 1487 à Strasbourg, et fut pieusement élevé dans la maison et par les leçons du fameux prédicateur Geiler de Kaisersberg (1). Il parcourut dans sa jeunesse la plus grande partie de l'Europe, étudia dans les universités les plus célèbres, et acquit, dès l'âge de 23 ans, la réputation d'un savant; il était surtout versé dans la connaissance de la langue hébraïque et de la littérature grecque; il était habile musicien et enseigna cet art avec beaucoup de succès à Vienne; il professa le grec à Augsbourg, dans le couvent des Bénédictins de S. Ulrich; il y remplit aussi les fonctions de prédicateur de l'église de Saint-Maurice, jusqu'au moment ou le magistrat de la ville lui interdit la prédication, parce que, dans un sermon contre les anabaptistes, il avait donné le nom d'hérétiques aux Luthériens. Il mourut, selon toute apparence, en 1533.

Luscinius, comme beaucoup d'autres âmes nobles et dévouées de son époque, fut d'abord favorable à la réforme; mais il reconnut à temps la nature de la nouvelle liberté évangélique, et demeura fidèle à la doctrine de l'ancienne Église, lui rendit témoignage par ses paroles et ses actes, ce qui irrita Mélanchthon et Zwingle, qui n'eurent pas honte de mêler à leur travaux d'indignes jeux de mots tirés de son nom.

Les deux ouvrages principaux de Luscinius, dans lesquels, outre la par-

(1) *Voy.* GEILER.

tic positive, il combat le protestantisme, sont :

1° L'*Histoire de l'Évangile*, Augsbourg, 1525 ;

2° *Psautier de David, roi et prophète*, sommaire des doctrines de l'Écriture, Augsbourg, 1524.

Luscinius traduisit aussi de l'original hébreu et des Septante, en latin, le *Psautier*, 1524, à Augsbourg. Ces écrits contribuèrent, plus que ceux d'aucun autre Allemand de son temps, à l'élucidation des Psaumes.

Érasme l'avait encouragé à se livrer à l'étude des belles-lettres, mais il finit par les juger très-défavorablement, et les accusait d'être la source de l'anarchie religieuse qui désolait l'Église.

Cf. Strobel, *Miscell.*, IV; Döllinger, *Réforme*, t. I, 547; Jöcher, *Lexique des Savants;* Braun, *Hist. des évêques d'Augsbourg*, III, 622; Brucker, *Miscell. hist.-phil.;* Schelhorn, *Amœn. litt.;* on y trouve une biographie détaillée de Luscinius.

SCHRÖDL.

FIN DU TOME TREIZIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TREIZIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TREIZIÈME VOLUME.

EN VENTE CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS

LE

NOUVEAU TESTAMENT

DE

NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST

TRADUCTION NOUVELLE

Avec Introduction, Sommaires et Notes

PAR

M. L'ABBÉ A. GAUME

Chanoine de Paris

PUBLIÉE AVEC L'AUTORISATION DE L'ORDINAIRE

---

2 forts volumes in-12. — Prix : 7 francs.

On ne peut se le dissimuler, la lutte de l'erreur contre la vérité est aujourd'hui plus générale et plus vive que jamais. De jour en jour plus audacieuse, la négation s'attaque, sous nos yeux, aux fondements mêmes de la Religion et de la société. Sur les livres saints et sur la personne même du Verbe incarné se concentrent, dans l'Europe entière, les suprêmes efforts du combat. Pendant que le rationalisme nie la divinité de Notre-Seigneur, le protestantisme dénature sa parole : avec une activité sans exemple, l'un et l'autre travaillent à leur œuvre de destruction. Il est donc nécessaire, d'une nécessité actuelle et absolue, de répandre, par tous les moyens, la connaissance de

Notre-Seigneur, les preuves de sa divinité, et la pure doctrine de l'Évangile. Entre plusieurs autres, l'ouvrage que nous annonçons paraît surtout répondre à ce triple besoin du temps actuel.

M. l'abbé Gaume, ancien professeur de théologie, vient de consacrer six années exclusivement à l'étude du Nouveau Testament, afin d'en donner, dans notre langue, une traduction qui joigne à la parfaite exactitude les éclaircissements les plus indispensables aux personnes qui ne peuvent lire les grands commentaires. Pour faire apprécier l'importance de ce travail, il nous suffit de reproduire en substance le jugement qu'en a porté un docteur en théologie, fort compétent dans ces matières :

« Dans une Introduction, suffisamment développée, M. l'abbé Gaume arrête un moment le lecteur, pour lui rappeler ce qu'est le Livre qu'on lui présente, ses titres à notre vénération et à notre amour, sa divine origine, ses richesses infinies, et les dispositions dans lesquelles il doit être lu. Il donne aussi plusieurs notions élémentaires fort utiles, et l'explication d'un grand nombre de mots, souvent reproduits dans le Nouveau Testament, et compris imparfaitement par beaucoup de personnes. En même temps il rend compte du but qu'il s'est proposé, et de ce qu'il a fait pour y parvenir. Or, ce but, il nous paraît qu'il l'a atteint d'une manière également simple et complète.

« En effet, la traduction se distingue d'abord par la scrupuleuse exactitude avec laquelle est rendu le Texte sacré, et le traducteur obtient ce résultat essentiel sans faire violence au génie de notre langue : la version française semble couler de source, comme le texte même.

« Les notes très-nombreuses (on en compte environ quatre mille), placées au bas des pages, avec indication précise du verset, ou même du mot qui y donne lieu, sont un résumé clair et substantiel des commentaires les plus accrédités. Mais notre Auteur résume de manière à imprimer à son abrégé un cachet d'actualité, qui le rend doublement utile, parce qu'il est approprié aux besoins du moment présent. Sans avoir la prétention de dire des choses nouvelles, il a le mérite de formuler, d'une manière neuve, des vérités fort anciennes, et d'obliger à quelque attention les intelligences si distraites de notre siècle. Souvent ces notes sont une réponse ou une explication, et on ne peut reprocher à M. Gaume, comme aux annotateurs de certains livres, de s'étendre complaisamment sur les endroits suffisamment clairs, et de passer sous silence ceux qui sont obscurs; lui, aborde franchement les difficultés, et il vient résolûment en aide à ceux qui cherchent la lumière. Elles sont aussi, tour à tour, une énonciation accentuée des dogmes, une vue d'ensemble, une brève exhortation, une pensée pieuse. Du reste, comme leur place est toujours à part, le fidèle qui n'en aurait pas besoin, ou qui les réserverait pour un autre moment, peut continuer la lecture du Texte sacré, sans être interrompu par la parole de l'homme.

« Nous avons trouvé sur chaque Epître une Note préliminaire qui en indique l'occasion, le but et le plan, et cet aperçu seul suffit pour écarter d'avance beaucoup d'embarras que rencontrerait sur son chemin celui qui n'aurait pas été ainsi initié d'abord à la pensée de l'Apôtre. Il y a plus, et ceci nous ne l'avons pas trouvé ailleurs avec la même concision et la même netteté d'analyse logique : après avoir montré en abrégé, dans la Note préliminaire sur l'Épître, le dessein principal de l'Ecrivain sacré, l'Auteur met en tête de tous les chapitres des sommaires qui permettent de suivre, comme avec un fil conducteur, l'ordre et la liaison des idées, soit entre elles, soit dans leur rapport avec le dessein général. Cette méthode détermine si nettement le sens de beaucoup de passages, que par ce fait l'hérésie et l'impiété sont convaincues de leur faire violence, quand elles les usurpent pour soutenir une erreur.

« Mais ce qui fait de cette édition une œuvre à part, c'est l'attention donnée à la propagande protestante. Les sociétés bibliques ne se contentent plus de répandre à profusion des traductions plus ou moins défectueuses du Nouveau Testament. Trouvant que le mal ne gagne pas assez vite, elles ont formulé plus de deux cents propositions ou assertions respectivement fausses, blasphématoires, injurieuses à l'Église, erronées, hérétiques, impies. Puis, les ayant fait imprimer, elles les ont découpées en autant de petites bandes et collées une à une dans une de leurs éditions en vogue, à côté des versets dont elles prétendent les appuyer. M. l'abbé Gaume, averti du nouveau procédé de l'ennemi, s'est procuré un exemplaire de cette édition. Il a vérifié, l'un après l'autre, tous ces petits papiers, qui suent le venin, et il n'en a laissé passer aucun sans en faire bonne justice, soit par une réfutation directe, soit, au moins, en plaçant en regard la doctrine des siècles chrétiens.

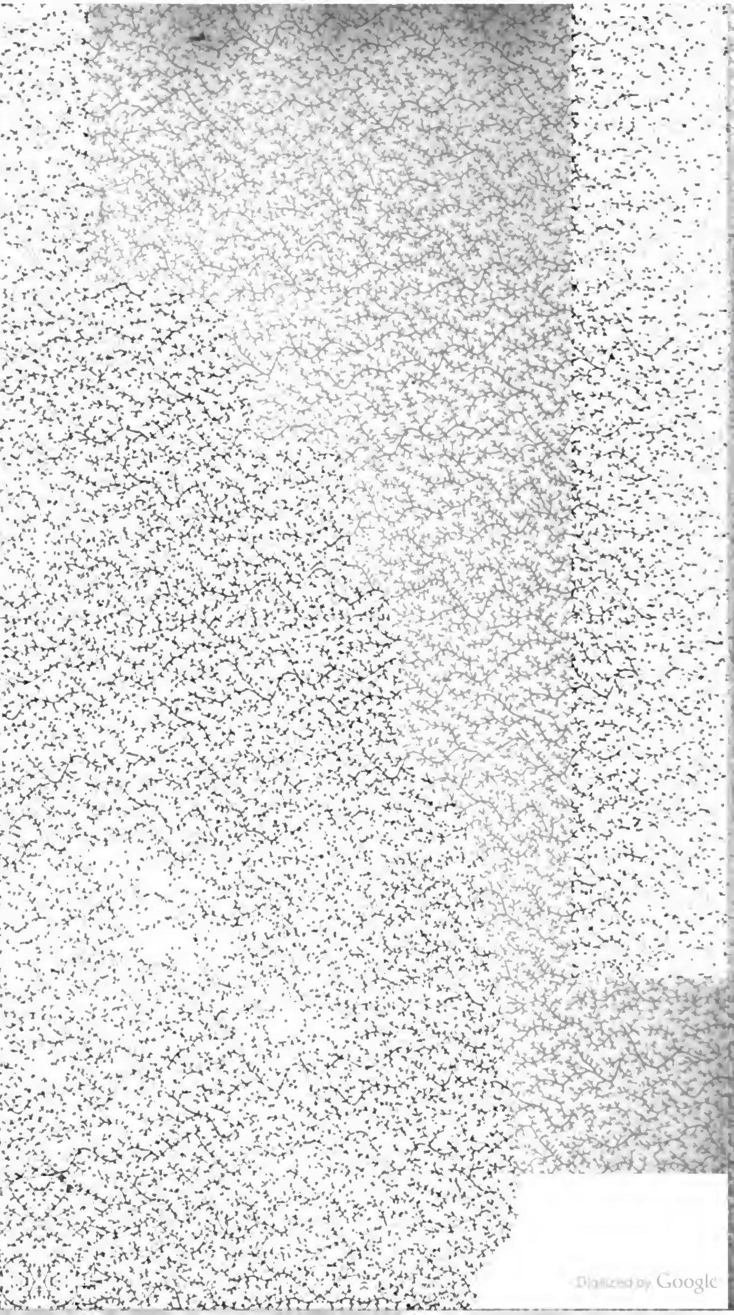
« Les souillures de l'erreur écartées, les obscurités principales dissipées, le Texte divin se montre dans tout son éclat, et devient par lui-même la preuve manifeste de la divinité de Celui qui en est tout ensemble l'inspirateur et l'objet. Pour avoir la réfutation victorieuse de Renan, de Strauss et de tous les rationalistes modernes, il suffit de lire l'Évangile avec intelligence.

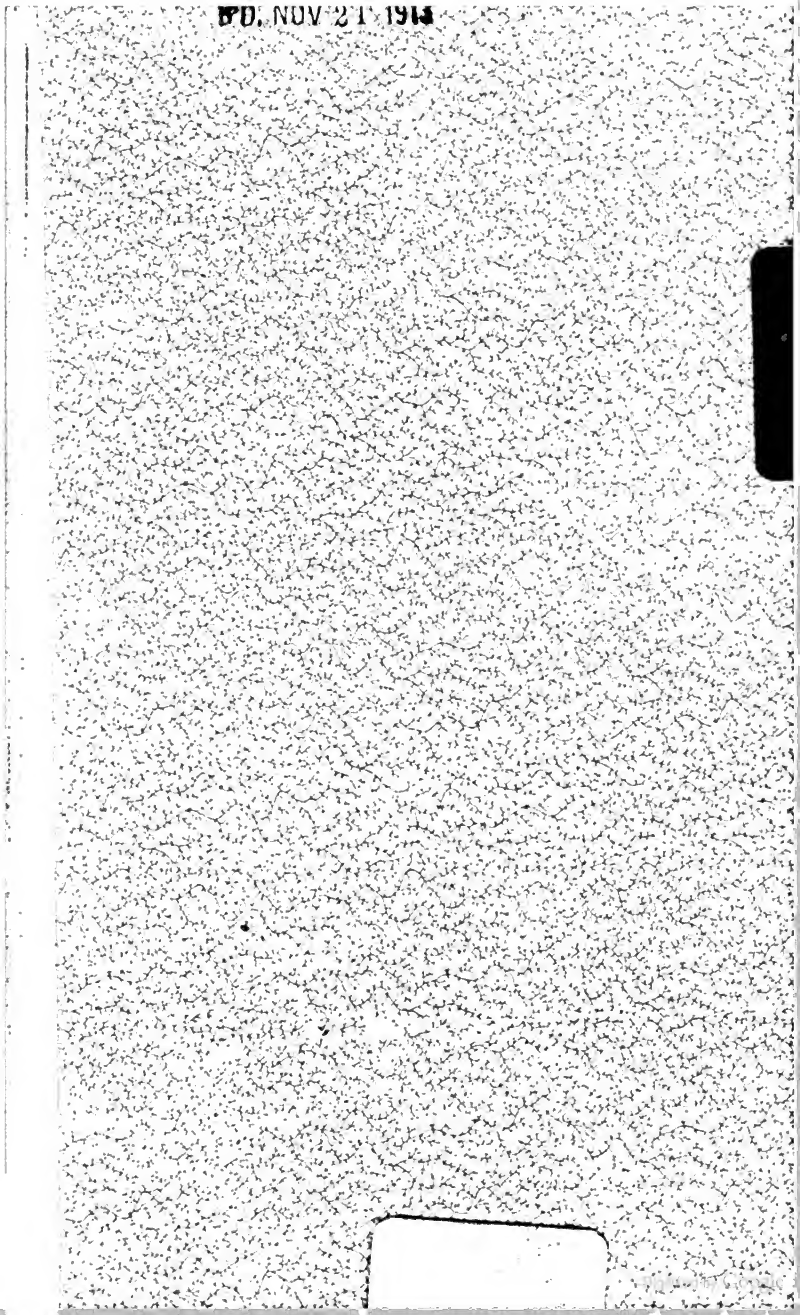
« Grâce à la traduction de M. Gaume, et aux précieux travaux dont il l'a enrichie, en conformité avec les prescriptions canoniques, cette lecture n'est pas seulement facile, elle est encore attrayante et également profitable à l'esprit et au cœur.

« Il ne reste qu'un vœu à former, c'est de voir l'Évangile, ainsi interprété, entrer dans toutes les familles, soit pour y entretenir l'esprit chrétien, soit afin d'en éloigner à jamais les bibles falsifiées du protestantisme, soit pour être la réfutation anticipée d'un rationalisme éhonté, qui, dans l'infernal projet de ramener le monde au scepticisme et à la barbarie, ne recule désormais, ni devant les blasphèmes, ni devant les assertions cyniques de la plus grossière ignorance. »

« Nous allons plus loin : MM. les Ecclésiastiques seront heureux de trouver là un résumé d'interprétation, qui leur remette promptement en mémoire les études qu'ils ont faites sur le divin Testament de Notre-Seigneur. Dans beaucoup de cas, ce résumé les dispensera de recommencer la lecture des longs et volumineux commentaires. »

Paris. — Imprimerie de Ad. Lainé et J. Havard, rue des Saints-Pères, 19.




D. NOV 21 191

